شرح نهاية الحكمة

العقل والعاقل والمعقول

تقرير الأبحاث

سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ ميثاق طالب

شرح نهاية الحكمة

العقل والعاقل والمعقول

تقريرا لأبحاث آية الله العلامة

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ ميثاق طالب

حيدري، كمال،
شرح نهاية الحكمة: العقل والعاقل والمعقول: تقريراً لأبحاث آية الله العلامة السيد كمال الحيدري/ بقلم ميثاق طالب. ـ قم: دار فراقد، ١٤٣١ ق. = ٢٠١٠م. = ١٣٨٩.
٥٠٠ ص: نمونه.
١٠٠٠٠٠ ريال: ISBN 978 – 964 – 2902 – 55 – 2
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتاب حاضر تقريرات آية الله السيد كمال الحيدري در شرح كتاب «نهاية الحكمة» علامه طباطبائى است.
كتابنامه: ص. ٤٧٨–٤٨٨؛ همچنين به صورت زير نويس.
١. طباطبائى، محمد حسين، ١٢٨١ – ١٣٦٠. نهاية الحكمة- نقد وتفسير.
٢. فلسفه اسلامى. ألف. طباطبائى، محمد حسين، ١٢٨١–١٣٦٠. نهاية الحكمة. شرح. ب. طالب، ميثاق، محرر. ج. عنوان. د. عنوان: نهاية الحكمة. شرح.
٩ ح ٩٠٣ن/ BBR ١٣٩٢ ١/ ١٨٩

شرح نهاية الحكمة
العقل والعاقل والمعقول
أبحاث آية الله العلامة السيد كمال الحيدري

تأليف: الشيخ ميثاق طالب
الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م
المطبعة: ستاره
السعر: ١٠٠٠٠٠ ريال
ISBN : ٩٧٨ ـ ٩٦٤ ـ ٢٩٠٢ ـ ٥٥ ـ ٢

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين

تعدّ هذه الدراسة جزءاً من مجموعة دروس ألقيتها في شرح كتاب نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، وقد حاول تلميذنا العزيز العلامة الحجة الشيخ ميثاق طالب -أيده الله- تقديم عرضها بالصيغة الماثلة أمامكم، بعد تدوينها وابداء إيضاحات وتعليقات اساسية عليها، فوجدت -بعد ملاحظتها- أنها استطاعت أن تستوعب جميع التفاصيل التي عرضت لها بدقة وعمق وحسن بيان، مضافاً الى أنها أخذت بعين الاعتبار بعض مبانينا الفلسفية التي عرضنا لها تفصيلاً في دراسات أعمق. ومن ثم فهي تعبّر عن جهد فكري وعلمي للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العلي القدير أن يواصل هذا الشوط الذي بدأه بهذه الدراسة، وأن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدم، إنه ولي التوفيق.

كمال الحيدري

١ جمادي الثانية ١٤٣١هـ

مقدمة المقرر

شغل مبحث العلم أذهان الفلاسفة منذ عهد طويل، فسعوا جاهدين لتشييد أصوله وقواعده، وبحث إشكالياته وصعوباته، فجاءت مساعيهم لتصبّ في هذا المجال، فدون فهمه على حقيقته وتفحّص مرتكزاته، يتعذّر ـ دون شكّ ـ فهم الجوانب الأساسية التي تحيط به.

لقد تجلّت لهم في هذا المخاض صعوبات جمّة، ومخاضات عسيرة، نلاحظ أوجها عند شيخ الإشراق السهروردي عند حديثه عن صعوبات هذا المبحث، فيقول في تلويحاته: «كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا في لذّةٍ غاشيةٍ وبرقةٍ لامعةٍ ونورٍ شعشانيٍ، مع تمثّل شبح إنساني، فرأيته فإذا هو غياث النفوس، وإمام الحكمة، المعلّم الأول، على هيئة أعجبتني، وأبّهة أدهشتني، فتلقّاني بالترحيب والتسليم، حتى زالت دهشتي، وتبدلت بالأنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة، فقال لي...»[1].

ورغم كل الاهتمام الذي أولاه فلاسفتنا المسلمون لأبحاث العلم، ومع كل البحوث العميقة التي طرحوها وأسسوا لها، إلا أنها لم تُجمع في مبحث

---

(١) التلويحات، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتحقيق: هنرى كوربان، المطبوع في الجزء الأول من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي إيران، ط٣، ١٣٨٠ هـ.ش: ص ٧٠.

منفصل، بل جاءت في مواضع متعددة من فلسفتنا الإسلامية، ولم نجد تأسيساً منفرداً لها تحت سقف واحد، يمكّن الباحث من الإرجاع إليها دون حاجة لتحرير البحث من جديد؛ إذ قد جاءت أبحاث العلم في مباحث الوجود الذهني، والعلم والعالم والمعلوم، والكيفيات النفسانية، وأبحاث النفس ـ حيث يشكّل العلم أهم دليل على تجردها ـ وكذا في بعض المواطن الأخرى، وهو أمر غير مغتفر في الدراسات المنهجية المعاصرة؛ إذ يسبب هذا اللون من العرض تكراراً غير مسوّغ في تحرير وعرض الأبحاث.

لقد عرضت الفلسفة المشائية أبحاث العلم والوجود الذهني والكيف النفساني في مكان واحد، ومن باب التذكير بهذا التكرر نكتفي بالإشارة إلى ما جاء في مباحث الكيف النفساني، فبعد أن قسموا الموجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، جاءوا إلى الكيف ـ وهو من أقسام العرض ـ فقسموه إلى أقسام كان من ضمنها: الكيف النفساني، وفي هذا المكان حرروا مباحث الكيف النفساني والعلم والوجود الذهني، دون أن يفصلوا بينهما.

أمّا صدر المتألهين ومناصروه: فقد فكّكوا في عرض هذه الأبحاث، فعرضوا لأبحاث الكيف النفساني في مبحث الجوهر والعرض، ولأبحاث العلم في مرحلة العقل والعاقل والمعقول، ولأبحاث الوجود الذهني في مرحلة منفصلة، وقد مارسوا مهمة التمييز الدقيق بين العلم والوجود الذهني، والتي هي مهمة صعبة للغاية.

وهكذا حصل التفكيك بين جميع هذه المباحث، والحديث ـ مفصلاً ـ حول حقيقتها، لكن البحث الغائب والمكمّل الأساسي لهذه البحوث هو: بحث نظرية المعرفة، والذي ينبغي على الباحثين في الفلسفة الإسلامية محاولة تظهيره، وتحليل أقسامه، بشكل ينسجم مع كلمات الأوائل من الحكماء.

لقد تطوّر الحقل المعرفي في حكمة الغرب الحديثة تطورات كبيرة،

وحصلت فيه قفزات متعددة؛ إذ قد خصص الحقل الابستومولوجي جلَّ مجالاته لهذا التخصص المعرفي الهام، وبدأ يطرح العديد من النظريات التي يحاول من خلالها تفسير العلوم الحاصلة لدينا، ورغم أنَّ هذا الحقل المعرفي قد خُصصت له أبحاث منفصلة في الفترة المتأخرة جداً، إلا أنَّ البحث والتحقيق حول قيمة المعلومات في الحكمة المشائية والإشراقية والمتعالية، في ضمن مباحث الوجود الذهني والعلم قد جاء بشكل متكرّر، فالحكيم السبزواري ـ مثلاً ـ في تحريره لمسألة الوجود الذهني يخبرنا عن الوحدة الماهوية في الموطنين في بيته القائل:

للشيء غير الكون في الأعيان   كون بنفسه لدى الأذهان

وقد فَسّر البيت المزبور بنحو يكون عين المعلوم حاضراً لدى العالم، لا أن يكون حضوره بنحو الشبح[1].

وكذا العديد من الموارد الأخرى، نظير الملاحظات التي ذكروها على القائلين بنظرية الشبح، وأثبتوا من خلالها الوحدة الماهوية بين الوجودين. وما قدموه من إجابات على الإشكال المعروف في مبحث الوجود الذهني، بأنَّ لازم انحفاظ الذاتيات في نحوي الوجود دخول الشيء الواحد في مقولتين، فجراء ذلك عكفوا على طرح التصور السليم لتفكيك هذا اللازم، فجاءت بعض الإشارات المرتبطة بنظرية المعرفة.

ورغم هذه الإشارات المتعددة لهذا المبحث في كلمات فلاسفتنا المتقدمين، إلا أنه لم يفرد له بحث مستقل في فلسفتنا الإسلامية حتى الفترة المتأخرة، بل

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، جوادي آملي، مركز نشر إسراء، ط١، ١٣٧٥هـ ش، قم ـ إيران: ج١، ق٤، ص١٠١، النصّ الأصلي للكتاب باللغة الفارسية، وما نقوم بنقله هنا وفي الصفحات اللاحقة إنما هو ترجمة للنص الأصلي. (م).

تركزت اهتماماتها على تجرد العلم، واتحاده مع العاقل والمعقول، وارتباط معلومه بالنشآت المثالية والعقلية، وتقسيماته المتعددة، وما إلى ذلك من أبحاث، وإذا ما قُدّر لهذا البحث أن يُذكر بهذا النحو من التعميق، فسوف تكتمل مسائل العلم.

ولا يفوتنا التذكير بالدور الذي مارسه السيد الطباطبائي في هذا المجال، فقد حدت به أهمية البحث إلى جعله من العناوين التأسيسية التي لا يمكن للباحث الدخول في البحث الفلسفي دون اللجوء إلى تحقيقه، ومعرفة ما إذا كانت معلوماتنا لها قيمة معرفية يمكن الاستناد إليها أم لا؟ وبذلك نبتعد عن الوقوع في شراك السفسطة بأوسع معانيها[1].

وبعد أن وضحت إشكالية التكرار والتغييب التي تعاني منها أبحاث العلم، علينا أن نصب اهتماماتنا في سبيل علاجها، وإذا ما قدّر للأبحاث المستقبلية أن تتفادى هذا الخطأ، بعرض أبحاث العلم بنحو من التعميق المنهجي، فسوف توفّق في دفع البحث الفلسفي خطوات إلى الإمام، مستغنيةً بذلك عن عرض أبحاث العلم بشكل مكرر في المواطن الفلسفية الأخرى، والاكتفاء بالإحالة إلى ما حُرر في هذا البحث؛ وهو أمرٌ يخفف الوطأة على أبحاث الفلسفة، ويعيّن مهمتها، ويوضح نصيبها بالنسبة لباقي العلوم، لكن هذا لا يعني مخالفة حتمية للنتائج الفلسفية، بل الذي يراد من ذلك هو إعادة نظم ما يرتبط ببحث العلم تحت سقف واحد، خلافاً لما هو موجود، حيث لم يفرد له بحث جامع لكل أبحاثه.

وبغية إيجاد علاج لهذه الإشكالية نحاول طرح فهرسةٍ شاملةٍ لأبحاث

---

(١) لاحظ: معرفت شناسي در قرآن، تفسير موضوعي قرآن كريم، آية الله جوادي آملي، مركز نشر إسراء، ط٤، ١٣٨٦هـ ش: ص٣٥. النّص الأصلي للكتاب باللغة الفارسية، وما نقوم بنقله هنا وفي الصفحات اللاحقة إنما هو ترجمة للنص الأصلي. (م).

العلم، نتمنى أن تكون موفقة في علاج هذا التكرار والتغييب، وأن تكون خير معين للباحثين الذين يحاولون الدخول في مثل هذه الأبحاث، والتأسيس لها، وذلك بطرح أبحاث العلم في فصلين، في إطار التنظيم التالي:

الفصل الأول: العلم، تعريفه، وجوده، ماهيته.

نُثبت فيه (ما الشارحة)، فنستوضح من خلالها معنى العلم وإمكانية تعريفه، وكذا (هل البسيطة) فنثبت وجوده. وبعد أن ثبت وجود علم في الجملة، يأتي السؤال حينها عن (كم هو)، فيقسّم العلم تقسيماً أولياً إلى حضوري وحصولي، وفي ضمن هذا المحور تقام الأدلة على ثبوت هذه الأقسام.

الفصل الثاني: أقسام العلم، وأدلتها، وخصائصها.

في دائرة هذا الفصل تُقسّم الأبحاث إلى قسمين:

(١) الأبحاث الخاصة بالعلم الحصولي:

وتُطرح في هذا القسم الأبحاث التالية:

١ـ أبحاث العلم الحصولي، وأبحاث الوجود الذهني، وإشكالات العلم الحصولي المرتبطة به، وكذا أبحاث التصور والتصديق.

٢ـ الأبحاث المتعلقة بنظرية المعرفة، والتي ترتبط بقيمة الصور الحاصلة لدينا، وإلى أي حدّ تطابق الواقع.

(٢) الأبحاث الخاصة بالعلم الحضوري:

وفي إطار دائرة هذا القسم تطرح الأبحاث التالية:

١ـ خصائص العلم الحضوري، وأقسامه.

٢ـ تجرد العلم، وبذلك ننقح تجرد النفس، دون حاجة لطرح بحث تجردها في المبحث الخاص به.

٣ـ اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

٤ـ تنقيح إمكانية المشاهدة العرفانية، فالعارف لا يبحث عن مثل هذا النوع من العلم، بل العارف لا يقول إلا: شاهدت، ورأيت، ونحو ذلك، وتحقيق إمكانية مثل هذا النوع من العلم هو من مسائل الفلسفة، ومن مبادئ العرفان(١).

والذي يظهر أن شيخ الإشراق السهروردي قد قام بهذه المهمة بنحو من الأنحاء، حيث سعى جاهداً إلى تحقيق الأبحاث المتعلقة بالعلم الحصولي في علم المنطق، وعدم إدخالها في البحث الفلسفي، نظير أبحاث التصور والتصديق، وبحث الوجود الذهني. كما إن إفراد صدر المتألهين بحث التصور والتصديق في رسالة خاصة قد يوحي بهذا التنبه المنهجي المبكر.

هذا الكتاب

بين يديك تقرير لدروس المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، والتي ألقاها العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري على ثلة من طلبة العلوم الدينية في حوزة قم المقدسة، وقد طلبنا منه الإجازة في تقريرها، وإخراجها بشكل كتاب يستفيد منه الأساتذة والطلاب، فبارك لنا في هذا العمل، وأوكل إلينا الثقة في عرضها وتنظيمها.

لقد بدأ علامتنا الحيدري في دروسه الفلسفية بتنظيم منهجي دقيق، نقل الطالب معه من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، وصولاً إلى مرحلة البحث الخارج الفلسفي، حيث الدروس التخصصية العالية، والنقد والملاحظات والاستشكالات؛ فجاءت هذه المرحلة في سياقها الصحيح، بعد أن هيّأ الأستاذ لها كلّ المقدمات.

لعل أهمّ ما يميّز دروس العلامة الحيدري هي القدرة الترابطية العالية بين

---

(١) جاء هذا التقسيم المنهجي في كلمات الشيخ جوادي آملي في مجلس الدرس.

الأبحاث، وهذه الميزة تتعاظم أكثر وأكثر في الدروس الفلسفية والعرفانية والكلامية، حيث الحضور المناسب لديه في جميع هذه المباحث، الأمر الذي يلقي بظلاله على ارتكاز الفهم السليم لدى المتلقي.

لقد تركّزت اهتماماتنا في هذا البحث على عرض مطالب الأستاذ بأفضل وجه يمكن؛ بغية أن يكون البحث الحالي مصدراً ومرجعاً مفيداً للذين يشتغلون في هذا الجانب المعرفي، وقد اضطرنا هذا الاهتمام إلى ممارسة عدة مهام لابد من الإشارة إليها:

(١) لم تقتصر بحوث هذا الكتاب على ما طرحه السيد الحيدري في دروس نهاية الحكمة فقط، بل أشرنا إلى العديد من البحوث التي طرحها الأستاذ في مجموع منظومته الدرسية، بدءاً من دروسه في بداية الحكمة، وانتهاءً بدروس الأسفار العقلية الأربعة، بأجزائها المتعددة.

(٢) إضافة العديد من البحوث المتعلقة بأبحاث العقل والعاقل والمعقول، ومحاولة الإرجاع إلى الكثير من المصادر الأساسية في الفلسفة والعرفان والمنطق؛ بغية أن يقف الأساتذة والطلاب عليها، وأن يؤسسوا لظاهرة التفريق بين المصدر الأولي والثانوي؛ الأمر الذي له الأثر الكبير في قيمة المعلومات المنقولة.

(٣) ترجمة الكثير من النصوص الفارسية المرتبطة بهذا البحث، ووضعها في سياق مترابط.

(٤) تقطيع وعنونة مباحث فصول ومتون هذه المرحلة، وعقد الشرح على أساسها؛ وهو أمر يسهّل على الأستاذ والطالب متابعة الفصول بشكل سليم.

(٥) إدراج بعض الأبحاث الهامّة في آخر بعض الفصول، تحت عنوان: إشارات وإثارات.

(٦) كتابة مقدمة ضافية عن إسهامات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي مصنف هذا الكتاب؛ ليطّلع الأستاذ والطالب على إنجازات هذا الحكيم الفلسفية.

(٧) ذيّلنا بعض الحواشي بحرف (م) إشارة إلى كاتبها المقرر.

وأخيراً نتمنى أن نكون ـ بهذا العمل ـ قد ساهمنا ـ بشكل وبآخر ـ في توضيح مطالب هذا الكتاب، ونأمل أن يسعفنا الوقت والهمّة في إكمال تقرير بقية المراحل؛ بغية المساهمة في تفعيل الدرس الفلسفي، كضرورة علمية ملحّة في داخل الأروقة الحوزوية.

ميثاق طالب

الأول من رمضان المبارك، ١٤٣٠هـ ق.

الثاني والعشرين من شهر آب، ٢٠٠٩م.

إسهامات العلامة الطباطبائي الفلسفية
عرض وتحليل

للطباطبائي إسهامات عديدة في الميدان الفلسفي فضلاً عن باقي الميادين، جاء بعضها بنحو الإبداع، فاختصت به دون غيره من الحكماء، رغم وجود جذور لبعضها في كلمات السابقين عليه، وجاء بعضها الآخر مكمّلاً ومتمّماً لأبحاث سلفه من الحكماء.

سنحاول في هذه المقدمة الإشارة إلى بعض هذه الإسهامات بشكل موجز؛ بغية وقوف الباحث والمتابع على إنجازات هذا الحكيم[1]:

١ـ إسهاماته في نظرية المعرفة

أكّد الطباطبائي على أن البحث الابستمولوجي (=نظرية المعرفة[2]) لا يمكن أن يكون دون البحث الانطولوجي (=نظرية الوجود)، وجراء هذا التأكيد عرض لأبحاث العلم في إطار هيكليةٍ منطقيةٍ؛ حيث بدأ البحث أولاً:

---

(١) إنَّ مضامين هذه المقدمة ومصادرها مستلّة بعد الترجمة والإضافة والتعديل من كتاب: شمس الوحي تبريزي، سيره علمي علامه طباطبائي ـ بالفارسية ـ آية الله جوادي آملي، مركز نشر إسراء، ط٢، ١٣٨٦هـ.ش: ص١٨٨ـ٢١٠.(م).

(٢) قد يفرّق البعض بين الابستومولوجيا ونظرية المعرفة، ببيان أن الأولى مدخل للثانية، إلا أن الاصطلاح الإنجليزي يرادف بين هذين المصطلحين، وللوقوف على سياق هذا الترادف وأسبابه لاحظ: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م: ج١، ص٣٣ (م).

بالوجود الذهني وحقيقته، وثانياً: بالعلم [والذي هو وجود خارجي]، وثالثاً: بالتفريق بين العلم والوجود الذهني، وخلص رابعاً: إلى طرح محاولةٍ لتحصيل معيار لاقتناص الواقع وكشفه.

فبعد أن حلّل معنى العلم (=الكشف والإراءة) وأثبت وجوده، وأنَّ العلم فعلية محضة منزهة عن أي قوة واستعداد، أثبت بأنَّ العلم من سنخ الوجود لا الماهية، وأثبت أيضاً بأنَّ العلم مجرد لا مادي، ولا مجال لأي نوع من أنواع التغيّر أو التحوّل فيه [الأعم من الدفعي أو التدريجي، بالطبع أو بالقسر، بصورة تكامليةٍ أو تنازليةٍ أو بمستوى واحد]، وهذا لا يعني عدم إمكانية تكامل العالم، بل العالم في تكامل دائم، إلا أن الصورة العلمية لا مجال لزيادتها أو نقصانها.

إن حقيقة العلم ـ بناءً على هذا التصوير ـ هي حقيقة مجردة لا سبيل لجميع المقولات إليها، والنفس الإنسانية ـ التي تناله أو تتحد معه ـ مجردة أيضاً، وكذا المبدأ الذي أفاضه. وهذا اللون من الاستدلال ـ أعني الاستدلال بتجرد النفس على تجرد العلم ـ يبدأ من العلم الحصولي في المدرسة المشائية، ومن علم النفس الحضوري بذاتها في المدرسة الإشراقية، ووصل إلى أوجه وكماله عند مدرسة الحكمة المتعالية.

ولاشك بأن هذا اللون من العرض والتحليل والإسهام يعدُّ إبداعاً خاصاً به رحمه الله.

٢ـ نوعية الحمل في قاعدة بسيط الحقيقة تمام الأشياء

لاشك بأن قاعدة بسيط الحقيقة تعدُّ من مفاخر مدرسة الحكمة المتعالية؛ إذ ترتّب في ظلّها الكثير من المباحث، وحلّت في إطارها الكثير من الإشكاليات، من قبيل: (جامعية ذاته لجميع الهويات) (حقيقته التامة) (علم الحق تعالى بذاته) (ظهور ذاته على ذاته) (اتحاد النفس الناطقة مع جميع قواها

وشؤونها الذاتية في مقام جمع الجموع)... وإلى غير ذلك من المباحث الأخرى.

لقد وصف صدر المتألهين هذه القاعدة بكونها غامضة ومعقّدة، وأن إدراكها ـ دون علمٍ وحكمةٍ ـ أمرٌ في غاية الصعوبة. وقد عُدّ بسيط الحقيقة ـ وفقاً لهذه القاعدة ـ الهوية التي تحمل جميع الكمالات الوجودية، وأن حقائق هذه الأمور قابلة للحمل عليه. هذا من جانب. ومن جانب آخر لا يمكن أن نحمل عليه شيئاً من الأشياء بالحمل الأولي أو الشائع، وذلك لأن جميع موجودات عالم الإمكان مسلوبة عنه بالضرورة، وهو ليس بشيء منها، وغير متّحد معها، ولن يكون عينها؛ فإنَّ البسيط المحض لا يمكن أن يتحد مع الموجود الإمكاني المحدود، فضلاً عن أن يكون عينه.

بعد هذا البيان الصدرائي للقاعدة يُطرح هذا التساؤل: ما هي نوعية الحمل المرادة فيها؟

لاشك بأن الحمل الذاتي الأولي ـ والذي يتحد الموضوع مع المحمول فيه مفهوماً ـ غير مراد هنا؛ إذ لا اتحادَ مفهومي ولا ماهوي للواجب مع شيء من الأشياء الوجودية.

ومع انتفاء الحمل الأولي ينحصر الأمر ـ وفقاً لهذا التقسيم ـ بالحمل الشائع ـ والذي يتحد الموضوع والمحمول فيه خارجاً ـ فهل الحمل المراد في القاعدة هو الشائع الصناعي؟

نصَّ الطباطبائي في حاشية له على بيان صدر المتألهين المرتبط بهذه القاعدة على أن المراد فيها ليس بشائع صناعي أيضاً، مقرراً ذلك بالقول:

«ومما يجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل ـ أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ـ ليس من قبيل الحمل الشائع؛ فإن الحمل الشائع ـ كقولنا زيد إنسان، وزيد قائم ـ يُحمل فيه المحمول على موضوعه، بكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه، اللتين تركّبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو

مركّب، صدق عليه ما فيه من السلب، فكان مركّباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال، أو إنه مهيمن على كل كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المطلق»[(١)].

ما أشار إليه الطباطبائي في النصّ المتقدم هو نوع آخر من الحمل، لا يتحد الموضوع والمحمول فيه مفهوماً أو مصداقاً كما في الحملين المتقدمين، بل يتحدان من حيثية الواقعية العينية والخارجية، فكما أن كل معلول هو رقيقة بالنسبة إلى علّته، وكل علة حقيقة بالنسبة إلى معلولها، فعلة العلل ومبدأ المبادئ هو حقيقة الحقائق أيضاً، وهو الحقّ المحض؛ فالمطلق هو حقيقة اللاتقيّد، والمقيّد هو رقيقة تلك الحقيقة. ويسمى هذا الحمل: حمل الحقيقة على الرقيقة أو حمل المطلق على المقيّد.

إن الخصوصية البارزة لهذا النوع من الحمل هي في كونه من طرفٍ واحدٍ، فكلما يُحمل على الحقيقة تُحمل رقيقته على المقيّد فقط، ولكن ليس كل ما يُسلب من المطلق يسلب من الرقيقة والمقيّد. أي إنّ البعد السلبي للمطلق والحقيقة غير موجود في المقيد والرقيقة، وليس في ذلك أيّ إشكال، خلافاً للحمل في قضية زيد إنسان؛ إذ كل ما يُحمل على الإنسان يحمل على زيد، وكل ما يُسلب من الإنسان يُسلب من زيد.

مثال ذلك: إذ كانت العلة مجردة والمعلول ماديّاً، فكل كمال وجودي نجده في العلة، فهو موجود في المعلول في حدود الرقيقة والتنزّل والتمثّل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠ هـ ق، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي المذيّلة بحرف (ط)، دار النفائس: الرياض، ودار إحياء التراث العربي: بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤١٩ هـ ق ـ ١٩٩٩م: ج٦، ص١١٠، ح١.

والضعف. لكن ليس كل ما يُسلب عن العلة والمطلق فهو مسلوب عن المعلول والمقيّد. وعلى هذا فعندما تصل سلسلة العلل إلى علة هذه العلل، فهذا يعني الوصول إلى تامّ الحقيقة والبساطة، ولا شك بأن البسيط ـ على أساس الحمل المفروض في هذه القاعدة ـ هو تمام الأشياء، بمعنى كونه واجداً لجميع الكمالات المفروضة في المعاليل والمركّبات والمقيدات، دون النقائص والسلوب.

مما تقدّم يتضح بأن قاعدة بسيط الحقيقة تمام الأشياء، وليس بشيء منها هي عبارة عن قضيتين:

الأولى: بسيط الحقيقة إطلاقاً ووجوداً وكمالاً كل الأشياء.

الثانية: بسيط الحقيقة حدّاً وتقييداً ليس بشيء منها.

ومن هذا يظهر بأن افتراض كون الله عالماً وقديراً يعني أن الموجود عند العلماء والمقتدرين هو رقائق تلك الحقائق، أما حقائق هذه الحقائق فهي عنده عز اسمه. وكذا الأمر في الصفات الأخرى؛ وذلك لعدم وجود أي موجود محدود إمكاني معه عزّ اسمه، ولا يمكن له أن يتّحد معه، ولا يمكن أن يكون عينه، وإلا للزم اجتماع النقيضين.

وفي نهاية هذا الإسهام الطباطبائي ـ إن جاز لنا مثل هذا التعبير ـ نقول: قد يلحظ المتتبع هذا البيان الجزل بنحو متناثر في كلمات صدر المتألهين، لكنه لا يجد فيه هذا الانسجام والوضوح الذي نجده في كلمات الطباطبائي رحمه الله.

٢ـ برهان الصديقين بثوب جديد

يعدُّ برهان الصديقين أحد أهم البراهين التي اكتشفها الحكماء المسلمون لإثبات واجب الوجود جلّ وعلا، وقد مرّ هذا البرهان بتطورات عديدة، فقد طُرح هذا البرهان في الفلسفة المشائية من أيام ابن سينا ببيان خاص، كما طُرح أيضاً هذا البرهان في كلمات تلامذه والمأنوسين بفلسفته ـ ومنهم بهمنيار

ونصير الدين الطوسي ـ وبقية طلاب هذا الحقل التخصصي ببيان آخر.

وهكذا توالت البيانات بالنُضج حتى وصلت النوبة إلى الحكيم صدر المتألهين الشيرازي، الذي قام بطرحه وفقاً لمبانيه الخاصة. وعن طريق فلسفة هذا الحكيم حُلّت الإشكاليات التي كان يعاني منها في إطار البيانات السالفة.

وبعد مرور هذا البرهان بتطورات تكاملية طيلة القرون الأربعة الماضية، انتهى المطاف به أخيراً إلى حقبة الفيلسوف الطباطبائي، فقد جاء تقرير هذا البرهان في مجموع آثاره المختلفة، بإبداع مميّز لم يعتمد على أيّ مقدمةٍ من المقدمات الفلسفية، بمعنى: أن مسألة إثبات واجب الوجود أضحت ـ عن طريق هذا البرهان ـ أول مسألة فلسفية، ولم تعد هناك حاجة لافتراض مجموعة من المقدمات ـ نظير: أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، وبساطة الوجود، والمساوقة بين الوجود والشيئية ـ للوصول إلى مرام هذا البرهان.

ولأجل إيضاح هذه النقلة الطباطبائية علينا بدايةً دفع توهّم قد يتراءى أمام معقوليتها؛ فكيف أمكن ذلك وهذه المسألة ـ أعني مسألة إثبات واجب الوجود ـ تتوقف على العديد من المسائل الفلسفية، نظير تحديد معنى: الضرورة، الأزلية، الواجب... وإلى غير ذلك من الأمور؟

ودفع هذا التوهم يتحصّل عن طريق إبعاد مثل هذه القضايا عن دائرة المسائل الفلسفية، بل هي من مبادئ البحث التصورية التي تدخل في سنخ التصورات لا التصديقات.

إذا ارتفع هذا التوهم قرر الطباطبائي هذا البرهان قائلاً: إن أصل الواقعية ـ سواء أكانت هذه الواقعية الخارجية وجوداً (كما هو مختار القائل بأصالته) أو ماهيةً (كما هو مختار القائل بأصالتها) يعني عدم إمكانية زوالها بأي نحو من الأنحاء، وإذا فرضنا زوال أصل الواقعية فسيكون لهذا الزوال واقعية أيضاً، بمعنى: أن افتراض زوال هذه الواقعية تحت شروط وقيود معيّنة يوجب أن

يكون لهذه الشروط والقيود التي زالت فيها هذه الواقعية واقعية أيضاً.

فإذا اخترنا بطلان الواقعية فرضاً، فسيؤول الأمر ـ لا محالة ـ إلى ثبوت مجموعة من الواقعيات. وإذا اخترنا زوال الواقعية واقعاً، فزوالها هو عين الواقعية التي قبلناها.

فتحصل: بأن أصل الواقعية غير قابل للإنكار بوجه من الوجوه.

وإذا كان لأصل الواقعية ضرورة أزلية؛ لأن فرض زوالها عين قبول تحققها. فلا شيء من الموجودات الإمكانية ضروري الأزلية؛ إذ لا نرى عند تطبيقنا للضرورة الأزلية على كل واحد منها وجدانها لهذه الضرورة؛ بداهة أن كل واحد من هذه الموجودات إما أن يكون مسبوقاً بعدمٍ أو ملحوقاً به، وبالتالي فهو ليس بواجب بالذات.

من هذا البيان يتضح بأن أصل الواقعية ـ الذي لا زوال له ولا محدودية ـ هو غير الموجودات الإمكانية المحدودة، وهذا هو: (الله عز وجل)[1].

ولا إشكال بأن إثبات المبدأ تعالى ـ وفقاً لتقرير الطباطبائي لهذا البرهان ـ يمكن اعتباره أوّل مسألة فلسفية، والتي لا تحتاج إلى قبلية أيّ مبدأ تصديقي فلسفي. وهذا يكشف بأن إثبات واجب الوجود هو من سنخ البديهيات التي لا تقبل الشك والترديد[2]. على أن إثبات واجب الوجود هو غير إثبات أسمائه وصفاته الحسنى، ومن الممكن إضافة تقرير آخر لهذا البرهان لإثبات ذلك[3].

---

(١) وقد ناقش السيد الحيدري هذا التقرير في دروس الأسفار، ج٦.

(٢) وربما يكون هذا هو مفاد الآية الكريمة: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

(٣) للوقوف على تفاصيل أكثر لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٦، ص١٣، ٢٧، ٢٩.

٤ـ الحد وسلبه عنه تعالى

لم يرتض الطباطبائي ما قد يتراءى من كلمات صدر المتألهين في بعض بحوث كتاب الأسفار، من أن الله سبحانه تعالى محدود باللاحدّ، بنحو الإيجاب العدولي، ومال لأجل ذلك ـ رغم إيمانه في العديد من المباحث بأن الوجوب حقيقة مشككة ـ إلى تقرير المطلب بنحو يكون سلب الحدّ عنه تعالى يؤول إلى السلب التحصيلي، بمعنى أنَّ الواجب سبحانه وتعالى لا حدّ له أصلاً، لا أنَّ حدّه عدم الحدّ.

كما أن للطباطبائي نقداً على رؤية الفيلسوف محمد رضا قمشئي (١٣٠٦هـ ق) القائلة: بأن حقيقة الواجب هي اللابشرط، إذ قرر في مناقشتها: بأن الوجود اللا بشرط لا يمكن أن يكون واجباً إلا بإبطال التشكيك في الوجود. لكنه عاد بعد سنوات ـ وربما لمصلحة كما يحتمل تلميذه جوادي آملي ـ ليرفع الستار عن ذلك موضحاً بأنَّ الحق مع القائلين بأن حقيقة الواجب هي اللابشرط المقسمي.

وفي بيان ذلك نقل لنا تلميذه الشيخ جوادي آملي قصةً حدثت في مجلس درس الطباطبائي الخاص، فبعد أن نُقل له بأن صاحب كتاب بدائع الحكم المرحوم آقا علي حكيم(١) يذهب إلى أن التقابل بين الواجب والممكن (=الغني والفقير) ليس بتقابل الملكة والعدم، بل هو من تقابل السلب والإيجاب؛ إذ إنَّ تقابل الملكة والعدم يعني أن الموضوع له قابلية وإمكانية الاتصاف بوصف (الأعم من الإمكانية الذاتية أو الاستعدادية)، لكن هذا الموضوع فاقد له، كالإنسان الذي له قابلية الاتصاف بالبصر، ومع عدم اتصافه يوصف بالعمى. ومن هنا يكون ثبوت وصف الغنى الواجبي للفقير محالاً، فلا يمكن

---

(١) المولى المتألّه الحكيم الشهير بآقا علي المدرس، ابن المولى عبد الله الزنوزي التبريزي (١٢٣٤- ١٣٠٧ هـ). (م).

أن تحمل الممكنات هذا الغنى، ولا يمكن أن تحمل تلك الشأنية الوجودية الخاصة بالواجب (=الغني المحض) حتى تكون مع حفظ هذه الشأنية فقيرة ـ حيث فقدت ذلك الغنى ـ بناءً على تقابل الملكة والعدم.

وخلاصة هذا التحليل: لا يمكن لجميع الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس الممكنة أن تحمل شأنية الغنى الواجبي، مهما ترقّت وتكاملت.

وبعد أن سمع الطباطبائي هذا الكلام ـ والكلام لتلميذه الآملي ـ لم يدافع عنه بشكل مباشر، إلا أنه قال في أثناء خروجه من تلك الجلسة: بأن الحق مع آقا علي حكيم. ويعدّ هذا تأييداً لرؤيته المفصّلة، والتي قال فيها: إن الواجب لا حدّ له، بمعنى السلب التحصيلي (=السالبة البسيطة)، لا الإيجاب العدولي (=الموجبة المعدولة المحمول)[1].

٥ـ بيان جديد في التوحيد الربوبي

للطباطبائي إبداعات خاصة في إثبات التوحيد الربوبي أيضاً، عالج من خلالها الإبهام الكلامي والإجمال الفلسفي الموجود في هذه الأبحاث، ومفاد ما طرحه هو التالي:

إذا فرضنا أكثر من ربّ مدبّر لهذا العالم للزم فساد العالم وفناؤه؛ وذلك لأنَّ كل واحد منهما يدبّر العالم وفقاً لنظام وتدبير خاص، وحيث إن التدابير متفاوتة

(١) علينا أن نذكر بإمكانية أن يُطرح تفسير آخر للعدم والملكة، وهو أن للملكة درجات ومراتب، والطرف المقابل ـ وإن لم يستطع الوصول إلى درجة الملكة العالية ـ لكن يمكن له أن يصل إلى مراتبها التشكيكية النازلة، وهو أمر يحقق التقابل بينهما، فالصادر الأول أو غيره من الصوادر مثلاً لا إمكانية فيه ليصل إلى الغنى المحض، إلا أن نيله لمراتب الغنى النازلة ممكن، لكن الذي ينبغي الالتفات إليه هو أن جميع ما سوى الواجب يحمل مرتبة من مراتب الغنى المطلق، رغم أن الدرجة الكاملة للغنى المطلق مستحيلة التحقق لغير الواجب، فلا تحقق لتقابل الملكة والعدم؛ إذ إنَّ ما سوى الواجب واجد للغنى لا فاقد له. وهذا ما جاء في كلمات الشيخ جوادي آملي. (م).

فسيختلّ نسيج هذا العالم ويضطرب انسجامه، الأمر الذي يؤدي إلى زواله.

وقد يواجه هذا البيان بإشكال مفاده: إن افتراض أرباب متعددين لهذا العالم ـ بدلاً من ربّ واحد ـ لا يلازمه ضرورةً تعدد تدبيرهم؛ لأنَّ هذه الأرباب المفروضة عالمة بالواقع، وعادلة ومنزّهة، وعارفة بالمصلحة. وعلى هذا فيمكن أن نفرضهم جميعاً يدبّرون العالم بتدبير عقلي يؤدي لصلاح وانسجام النظام الأحسن؛ كي لا نشاهد أي لون من عدم الانسجام. فالمانع من الانسجام والتوافق إمّا أن يكون الجهل أو العجز أو الجاه أو البخل وأمثالها... وجميع هذه الأمور من الصفات السلبية المنزّه عنها ربّ هذا العالم، فلا مانع من الانسجام والترابط في البين، فلا يلزم من هذا الأمر فساد.

وفي مقام الإجابة على هذا القول قرر الطباطبائي ما يلي:

إن افتراض تعدد موجد العالم يفضي إلى تباين حقايقهما، ولازم ذلك تعدد صلاح العالم ونظامه الأحسن التابعين لحقيقة موجده، وإذا ما فرضنا عدم وجود مبدأ لهذا العالم فهذا يعني عدم وجود شيء بإسم القانون والمصلحة والنظام الأحسن؛ إذ إن جميع هذه الأمور ناشئة من مبدأ هذا العالم، ومستفادة من أمره. وعليه ففرض تعدد وتباين مبدأ العالم يوجب تفاوت واختلاف صلاح العالم (الناشئ من أحدهما) مع صلاح العالم ونظامه الأحسن (الناشئ من الآخر)؛ لأن القانون تابع لذات الموجد ومستفاد من أمره، فلا يمكن أبداً ـ في حالة التعدد ـ الجمع بين كون موجد العالم يعمل على أساس عقلي وما شابهه، وبين افتراض وحدة القانون ومصلحة النظام الأحسن في نُظم العالم؛ لأن فرض مبدأين للعالم يعني أنهما حقيقتان، وبالتالي فهناك قانونان، وهو أمر يوجب عدم انسجام هذا العالم على الإطلاق.

وإذا تمّ هذا البيان بشكل سليم فسوف يغنينا عن الإفادة من برهان استحالة توارد أكثر من علة على معلول واحد، والمطروح في محله من مباحث التوحيد[1].

---

(١) لاحظ: الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي: ج ١٤، ص ٢٦٦ـ٢٦٨.

٦ـ البرهان اللمي والمسائل الفلسفية

يستخدم العديد من الفلاسفة برهان اللّم لإثبات بعض المسائل الفلسفية، وبرهان الإنّ لإثبات بعضها الآخر. أما الطباطبائي فقد خالفهم في ذلك، وذهب إلى عدم جريان برهان اللّم في المسائل الفلسفية، بل ولا طريق لبرهان الإنّ أيضاً، عدا قسم منه يسمى ببرهان الملازمات.

أما علة المآل إلى هذا القول فهو أن موضوع الفلسفة هو الواقعية الخارجية، والتي هي أعم الأشياء ولا خارج عنها إلا العدم، ومن هنا فلا يمكن أن نفترض شيئاً خارجاً عن دائرة أصل الواقعية يكون علة لثبوت المحمول لمثل هذا الموضوع العام؛ لأن خارج الواقعية المطلقة ليس إلا العدم. وتفصيل الحديث حول هذه النقطة موكول إلى آخر الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة.

٧ـ الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد قسم واحد

للعلة الفاعلية أقسام ثمانية، وقد عدّوا الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر من أقسامها. ولم يرتض الطباطبائي هذا الموضوع، وذهب إلى أن الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد. ولإيضاح وجهة نظر الطباطبائي علينا التوقف إجمالاً لمعرفة حقيقة هذه الأقسام عند المشهور، ومن ثم الانتقال بعد ذلك لعرض تدليل الطباطبائي على هذا الرأي:

الفاعل بالجبر يقال لمن له علم بفعله دون أي يكون له اختيار تجاهه، نظير الإنسان المكره والمجبور الذي يجبر على فعل لا يريده ولا يميل إليه. أما الفاعل بالقصد فيُطلق على الفاعل الذي لديه ـ بالإضافة إلى العلم بفعله ـ إرادة أيضاً، نظير الإنسان الذي يمارس أفعاله الاختيارية.

إذا اتضح هذا نقول: إن الطباطبائي يذهب إلى أن الشيء الوحيد الذي يقوم به المكرِه هو ترجيح وتعيين الفعل للفاعل، بحيث إن الفاعل لا يجد

أمامه إلا الفعل، ولا سبيل له إلا إيقاعه، لكن هذا لا يوجب سلب إرادة الفاعل تجاه فعله، بل إن الفاعل يقدم على الفعل المجبر عليه بعد تقييمه الخارجي، وترجيح جانب سلامته وأمنه، وهذا يؤكد أن للفاعل بالجبر إرادة، ولا يمكن عده فاقداً لها، فهو في الحقيقة أحد أقسام الفاعل بالقصد، وليس بمنعزل عنه خارجاً.

وبعد أن أوضح الطباطبائي رؤيته هذه استدرك قائلاً: بأنّا يمكن أن نفرض مائزاً بسيطاً بينهما، وهو أن الفاعل المكره لا يستحق ثواباً وعقاباً ومدحاً وذماً في أفعال الحسن والقبح، خلافاً للفاعل بالقصد. إلا أن هذا المائز والاختلاف لا يعود إلى مبادئ الفعل الاختيارية، وإلى طبيعة الاختلاف الماهوي بينهما، كي يكون اختلافاً بين فاعلين حقيقيّن، بل إنهما يختلفان من زاوية السنن الاجتماعية، والقوانين الإجرائية، ولأجل حفظ النظام والمصالح فقط[1].

٨ ـ الإرادة والعلم

إن حقيقة الإرادة لدى الطباطبائي غير منعزلةٍ عن العلم بالضرورة العملية والجزم والإنبغاء، بل يعتقد بأن النفس الإنسانية ـ والتي هي العلة الفاعلية للأفعال الصادرة من الإنسان ـ ليست إلا مبدأ علمياً تصدر الأفعال منها على أساس افتراضها كمالاً ثانياً لها، ومن هنا فلا وجود لوصف حقيقي يغاير العلم بالإنبغاء في النفس الإنسانية، بل إن هناك ترديداً وتأملاً في وجوده

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص١٢. نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، بإشراف: الشيخ ميرزا عبد الله نوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤هـ ق ـ ١٣٦٢هـ ش: ص١٧٢ ـ ١٧٥، ف٧م٨.

على أقل التقادير.

إن قيل: هذا هو عين ما نُسب إلى بعض المعتزلة من إرجاع الإرادة إلى المنفعة؟

أجاب: هناك فرق دقيق بين هذين القولين، فالإرادة عند المعتزلة هي مجردة عن التصديق بالمنفعة، لكنها عندنا الجزم بالإنبغاء.

وقد قيل له أيضاً: إذا ضممنا هذه الرؤية إلى مفاد الآية الكريمة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، لأمكن لنا القول باحتمالية أن يكون هناك يقين ـ مثلاً ـ لكن العمل القلبي والتصديق غير موجودين بسبب عدم وجود الإرادة؟

فأجاب: إن اليقين والعلم بالإنبغاء المطلق والشامل لجميع الجوانب لا يمكن أن ينفك عن الإقدام على العمل، وما وجد في فرعون ونظرائه استناداً إلى هذه الآية هو يقين وعلم نسبي بالإنبغاء؛ إذ لا وجود للعلم بالإنبغاء في بعض قوى النفس وميولها، ومع فرض وجود مثل هذا العلم فإن إيقاع العمل من النفس مترتب لا محالة[1].

ولأجل هذا البيان تأمل الطباطبائي في إثبات وصفٍ مستقلٍّ عن حقيقة العلم باسم: الإرادة، رغم مجيء هذا البحث في كتبه على أساس مشرب الحكماء[2].

٩ـ الإرادة والقدرة الذاتية له عز اسمه

لقد اتفق الحكماء الإلهيون على أن الإرادة الذاتية لواجب الوجود تقابل إرادته الفعلية، والتي ترجع حين التحليل إلى العلم بالنظام الأحسن. لكن

---

(١) إشكالات طُرحت في مجلس درس الطباطبائي الخاص، نقلها الشيخ جواد آملي، لاحظ: شمس الوحي تبريزي، مصدر سابق: ص٢٠١ـ٢٠٣.

(٢) لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٨.

الطباطبائي تأمل في هذا الطرح، وذهب إلى عودة الإرادة الذاتية إلى صفة العلم. وهذه الصفة على غرار بقية الصفات الذاتية تتمايز مفهوماً عن بقية الصفات، لكنها عينها مصداقاً.

فإذا ذهبنا إلى أن الإرادة الذاتية صفة من صفات الذات الإلهية، وهي تثبت له عزّ اسمه بمعزلٍ عن الصفات الأخرى، فلابد أن تحتفظ بمفهومها بعد تشذيبها من النواقص وإبعاد العيوب عنها، ولابد لها أن لا تندمج ولا تندرج في إطار مفهوم آخر، ومع فرض أن مفهومها بمعنى النظام الأحسن فلن تكون ـ على هذا الأساس ـ وصفاً مستقلاً عن صفة العلم.

ولم يقتصر تأمل الطباطبائي على تفسير المشهور لإرادة الواجب الذاتية، بل ذهب إلى نقد تفسير القدرة الذاتية أيضاً؛ إذ لم يفسر الحكماء القدرة بصحة الفعل والترك كما هو التفسير الكلامي، بل ذهبوا في تفسيرها بمعنى مشيئة الفعل والترك، وحيث إن الإرادة الذاتية لا تحمل مفهوماً واضحاً لدى الطباطبائي، فيكون أخذها والمشيئة في تفسير القدرة غير خالٍ من الإشكال، ومن هنا عرّف رحمه الله القدرة الذاتية بـ (الحيثية الفاعلية للمبدأ مع العلم والاختيار)، ورغم أن هذا التعريف يحمل قيوداً متعددة، إلا أنه خالٍ من قيد الإرادة[1].

١٠ـ نقده للمثل الأفلاطونية

لم تسلم نظرية المُثل الأفلاطونية وأرباع الأنواع من ملاحظات وتأملات الطباطبائي النقدية، وبغية الوقوف على جوهر هذه الملاحظات علينا بدايةً الإشارة إلى مراد مشهور الحكماء من هذه النظرية، والتي ركنوا في إثباتها إلى قاعدة إمكان الأشرف.

يذهب المشهور الحكماء إلى أنَّ هناك سلسلة من الأمور الكلية المجردة،

---

(١) لإيضاح أكثر لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٩٧، ٣٠٦.

موجودة في عالم العقل بوجودٍ خارجي، وهي متحدة الماهية مع الموجودات المادية، من غير اختلاف ماهوي بينهما، بل هو منحصر في نحو الوجود الخارجي فقط، فأحدهما فرد مادي، والأخر فرد مجرد.

وهنا يتساءل الطباطبائي عن جريان قاعدة إمكان الأشرف؛ أهو مشروط باتحاد ماهية الفرد الأخس مع الفرد الأشرف، أم إن هذا الاتحاد ليس بشرط؟

إذا ذهبنا إلى عدم اشتراط ذلك فإن صرف صدق المفهوم الكلي على الموجود المجرد الخارجي لا يُدلّل على أن ذلك المفهوم هو ماهية ذلك الفرد المجرد الخارجي. هذا مضافاً إلى عدم وجود طريق لإثبات الإمكان الأشرف.

وإذا ذهبنا إلى اشتراط الاتحاد فكيف يمكن لنا إحرازه؛ إذ إن صدق المفهوم الكلي على المصداق الخارجي لا يعني ـ أبداً ـ أن ماهية هذا المفهوم هي نفس ماهية المصداق الخارجي، كما أن صرف وجدان الفرد المجرد لكمالات الفرد المادي لا يُدلّل على اتحاد ماهيتهما. نظير العلة والمعلول، فرغم أن العلة تحتوي على جميع الكمالات الوجودية للمعلول بنحو أعلى وأشرف، إلا أنها غير داخلة في ماهيته.

فالطباطبائي رغم كونه مؤمناً بأن موجودات هذا العالم المادي رقائق تلك الحقائق المجردة، إلا أنه لم يرتض الاتحاد الماهوي بين أرباب الأنواع وبين الأفراد المادية[1].

١١ـ التدقيق في مباحث الحركة الجوهرية

لم يجد منظّر الحركة الجوهرية فرصةً كافيةً لشرح جميع أبعاد نظريته، ولم يسعفه الوقت أيضاً لعرض جميع فروعها ونتائجها، وبالتالي القيام بتحليلها والبرهنة عليها، من هنا تحمّل الطباطبائي هذه المهمة، ومارس التنظير لها،

---

(١) لتفاصيل أكثر لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩٢ـ٢٩٣. نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٩٤.

والبرهنة على ما يطرحه من نتائج لها، إما على أساس المباني الاجتهادية لصدر المتألهين، وإما على أساس اجتهاداته الخاصة التي طرحها في هذا الموضوع، وربما يكون أغلب هذه الاجتهادات غير مقبول لدى صدر المتألهين. ومن باب المثال نشير إلى بعض هذه النتائج:

* جميع موجودات عالم الطبيعة متحركة

لم تقتصر نظرية الحركة الجوهرية على فرضية الأبعاد الثلاثة للجسم (=الطول والعرض والارتفاع)، بل أضافت له بعداً رابعاً هو الزمان، على اختلاف في طبيعة الزمان والأبعاد الثلاثة الأخرى.

وحيث إن الزمان في الخارج هو عين حركة الجسم، ولأنه عين الحركة في الخارج فهو بعد من أبعاد الجسم، ومن هنا فلا وجود لموجود مادي في عالم الطبيعة يحمل خاصية السكون، وإذا ما فرضنا سكوناً فهو سكون نسبي لا مطلق[1].

* الحركة الجوهرية وإثبات الحدوث الزماني

أكّدت أبحاث مدرسة الحكمة المتعالية على أن الحدوث الزماني للموجودات المادية ليس لأنها ممكنة ذاتاً فقط، بل هو ـ بمعنى الهوية لا الماهية ـ ذاتيها أيضاً، فالزمان ـ والذي هو في الخارج عين الحركة ـ ذاتي وجودها.

ومن نتيجة هذا التأكيد يتضح بأن برهان المتكلمين المعروف بـ (برهان الحدوث) غير قادرٍ على إثبات الحدوث الزماني لذات المادة والمبدأ القابلي (=الموجود المادي)؛ فإن كل برهانٍ يعطي نتيجة بمقدار حدّه الأوسط، والحدّ

---

(١) التلازم بين الزمان والحركة والمسافة هو كتلازم الجنس والفصل، والتي يشكّل كل واحد منها عارضاً تحليلياً للآخر، لا عارضاً خارجياً؛ فإن هذه العناوين متحدة في الخارج، وهي موجودة بوجودٍ واحدٍ.

الأوسط في (برهان الحدوث) هو (التغيّر العرضي) لعالم الطبيعية، لا التغيّر الذاتي؛ إذ إنه غير مقبول عندهم.

وإذا اقتصر الحدّ الأوسط (=التغيّر) ـ وفقاً للرؤية الكلامية ـ في حدود ودائرة الأعراض والعوارض المادية والطبيعية، فسيكون الحدوث الزماني في هذه الدائرة أيضاً، ولن يبقى لدينا طريق لإثبات الحدوث الزماني في عالمنا المادي.

لكن الحركة الجوهرية جعلت الحد الأوسط (=التغيّر) متحققاً في نفس الطبيعة، وبالتالي يكون الحدوث الزماني محققاً فيها، وفي نفس الوجود الخارجي للمادة والطبيعة أيضاً.

* عرض مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود

عَرْضُ مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود وطبيعته في الفلسفة الأولى، لا عَرْضُه في الطبيعيات بعنوان ظاهرةٍ تعرض على الجسم الطبيعي، وهذا الأمر يوجب الحصول على المزيد من النتائج.

* العلاقة الوثيقة بين حقيقة النفس وبين الحركة الجوهرية

إنَّ مبنى كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء من المباحث العميقة التي ترتبط ارتباطاً لا ينفك عن مبحث الحركة الجوهرية، وسيتجلى فهمه بشكلٍ أدقَّ وأعمقَ على أساس الإيمان بوقوع الحركة في الجواهر.

* العالِم هو الذي يتحرك نحو المعلوم، لا العكس

إن العالِم هو الذي يتحرك نحو المعلوم، خلافاً لما اشتُهر بين السلف من الحكماء من أن الصورة العلمية هي التي تنتقل إلى العالم.

* إرجاع المحمولات بالضميمة إلى الخارج المحمول

إن المحمولات بالضميمة تعود إلى الخارج المحمول؛ وذلك لأن المادة تحمل قوة الأعراض الذاتية والخواص الطبيعية معاً، وبالتحوّل الذاتي ينفتح

ما في داخلها، من غير أن ينضم إليها شيء من الخارج، بل تنبعث العوارض والخواص من داخلها وصميمها.

وهذا التحليل لا يلازم تزعزع بحث المقولات ووجودها، بل هو ممكن مع التسليم بها.

* وقوع الحركة في الحركة

إن الأعراض تابعة لوجود الجوهر وقائمة به، وحيث إنه ذو حركة سيّالة، فسيكون لتوابعه حركة أيضاً، لكن حركة هذه التوابع بالتبع لا بالعرض، بمعنى: أن الأعراض تتحرك بتبع الجوهر حقيقةً. هذا من جانب. ومن جانب آخر: لما كانت هناك حركة في نفس هذه الأعراض فلها على هذا حركة أخرى، وهكذا تظهر الحركة في الحركة من غير أن يكون هناك مانع حتى مع وصولها إلى جوهرٍ ذاتي؛ إذ تُختم الحركة حينئذ بحركة هي عين المتحرك.

وحدوث الحركة بالحركة وإن أوجب صعوبة وبطئاً، إلا أنه لا يوجب سكوناً البتة كما يرى صدر المتألهين، بل يرى الطباطبائي عدم انعزالها عن مسألة الحركة الجوهرية أساساً[1].

* لا تغيّر إلا مع الحركة

لا تغيّر إلا مع الحركة، بل إن كل تحوّل هو رهين حركة ما، وعلى هذا فلا تغيّر دفعي ما لم يكن هناك تغيّر تدريجي. كما إن جميع الحركات الحقيقية تكاملية، ولا يمكن للحركة الذاتية الحقيقية أن تتحرّك من الكمال إلى النقص، رغم وجود الحركة العرضية التي يكون التحرّك فيها من الكمال إلى الضعف[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٧٧، ح٤.

(٢) لاحظ: نهاية الحكمة: ص٢٠٢.

*** سيلان العالم وتحرّكه نحو الثبات:**

إنَّ العالم المادي هو وجود واحد حقيقي وسيّال، يتحرّك نحو الثبات والتجرد(١).

*** علاقة المتغيّر بالثابت والحادث الزماني بالمبدأ القديم وكيفية تفسير ذلك**

طُرحت في كلمات وآثار الأوائل من الحكماء محاولات متعددة لتفسير العلاقة بين المتغيّر والثابت، وكيفية ارتباط الحادث الزماني بالمبدأ القديم، منها: افتراضهم أن للجسم حركة مستديرة يكون أحد أطرافها ثابتاً والآخر متغيّراً. ومنها: إيمانهم بوجود حركة توسطية وقطعية، وأن هذه الحركات هي السبيل لتفسير هذه العلاقة. ومنها: الإيمان بدوام أصل الحركة، وأن المتجدد هو أوضاعها المخصوصة...

لكن هذه الإشكالية لم ترتفع في نهاية المطاف؛ إذ مع قبول جميع هذه المحاولات يُطرح هذا التساؤل: إذا كان الشيء من جهة (ثباته) يأخذ الفيض من مبدأ ثابت، ومن جهة (تغيّره) يكون واسطةً لأخذ الفيض التدريجي للأمور المتغيّرة والمادية، فهل هاتان الجهتان ـ للشيء الواحد ـ إحداهما في طول الأخرى؟ فإذا كان لم تكن إحداهما في طول الأخرى فسيُعدم معنى الوساطة، وإذا اخترنا الطولية فكيف يمكن لنا تفسير ارتباط هذه الوجهة من الشيء المتغيّرة مع وجهته الثابتة؟

لكن نظرية الحركة الجوهرية تجيب عن هذه التساؤلات وأمثالها بالقول: إنَّ الحركة من حيث هي كذلك ـ أي التغيّر ـ ليس لها أيّ ارتباط بالثابت، كما أنها ليست في طول العلل، ولا مرتبطة بجعل علةٍ أو معلول شيء آخر، فإن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٦٢، ح٢، ١٨٢، ح٢.

الحركة ذاتية للموجود المادي، وكل ما كان في عالم العلية (سواء أكان علة أو معلولاً) فهو أصل الوجود، أما لوازمه الذاتية فهي ليست في سلسلة العلل. ومن هنا فما يفيضه المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادي، وما هو لازم ذاتي له وخارج عن حيطة مجعوليته الذاتية هو: (التغيّر والسيلان).

إذن فالثابت والمتغيّر ليسا حلقتين من سلسلة العلل الطولية، بل إن ما هو فيها (وجود العلة) و(وجود المعلول)، لا (سيلانهما) و(تغيّرهما)، وما هو (تغيّر) و(حركة) هو لازم ذاتي لإحدى حلقات هذه السلسلة، لا أنه جزء منها.

وبهذا التحليل يُفتح المجال للجمع بين إشكاليتي الحدوث الزماني لعالم الطبيعة ودوام الفيض الإلهي.

١٢ـ التشكيك في مقولة (الأين)

يذهب الطباطبائي إلى صعوبة إثبات مقولة مستقلة باسم (الأين)، ومن هنا حاول إرجاعها إلى مقولة (الوضع)، وعليه فسوف يقلّ عدد المقولات لديه دون حدوث أي مانع؛ إذ إن حصر المقولات في عشر ليس أمراً عقلياً، بل هو أمر استقرائي.

على أنه رحمه الله لم يشر إلى رأيه النهائي في خصوص هذه المسألة في كتاب نهاية الحكمة، بل سار في طريقة عرضه على مباني الحكماء، إلا أنه قرر في مبحث وقوع الحركة بأن إثبات مقولة مستقلة بالذات باسم (الأين) محلّ شك.

ما قدّمناه في الأسطر السابقة هو بعض من إبداعات الطباطبائي الفلسفية، وله رحمه الله إبداعات أخرى لا يسع المجال لتناولها.

المَرحَلةُ الحادِيةُ عَشرَة

في العَقلِ والعاقِلِ والمَعقولِ

والمأخوذُ في العنوانِ وإن كانَ هُوَ العَقلَ الّذي يُطلقُ اصطِلاحاً على الإدراكِ الكُلّيِّ، دوُنَ الجُزئيِّ، لكنَّ البحثَ يَعمُّ الجميعَ

وفِيها خمسة عشرَ فَصلاً:

أمور تأسيسية

قبل أن نبدأ بعرض فصول هذه المرحلة علينا إلفات النظر إلى أمور:

الأمر الأول

اتضح في محله بأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، دون أن يتخصص بتخصّصٍ طبيعيٍّ أو تعليميٍّ أو منطقيٍّ أو خلقيٍّ[1]. والبحث في هذه المرحلة هو من عوارضه الأولية، فالموجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد ـ طبيعياً أو تعليمياً أو منطقياً أو خلقياً ـ هو: إما عقل أو عاقل أو معقول، وذلك حاصل منفصلتين حقيقيتين؛ فإنّ الموجود إما عقل أو لا، والثاني إما معقول أو لا، واللا عقل واللا معقول إما أن يكون عاقلاً أو لا[2].

فتحصل: بأنّ الموجود إما عقل أو عاقل أو معقول.

الأمر الثاني

مع أنّ البحث في هذه المرحلة هو في مطلق الإدراك، جزئياً كان أم

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٢٣ـ٢٤. دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، ط١: ١٤٢٠هـ.ش ـ ١٩٩٩م، قم ـ إيران، ج١، ص١٤١ـ١٤٢.

(٢) وهو العدم المحض. (م).

كلياً[1]، لكنا نجد أنَّ المصنف استبدل عنوان العلم والعالم والمعلوم [حيث كان هو العنوان لهذه المرحلة في كتاب بداية الحكمة] والذي هو أوفق وأنسب بمقتضى البحث، إلى العقل والعاقل والمعقول، والذي يخالف اقتضاء البحث؛ حيث إنّ العقل يطلق عندهم على إدراك الكليات دون الجزئيات، فما هو الوجه في ذلك؟

إنَّ الوجه في ذلك ـ كما يتراءى ـ لسببين:

الأول: إنَّ الإدراك العقلي هو أشرف الأجزاء عند الإنسان.

إنَّ ما يميز الإنسان عن غيره من الموجودات هو القوة العاقلة التي بها يدرك الكليات، أمّا الإدراكات الجزئية فهي ثابتة لغير الإنسان من الحيوانات أيضاً كما ثبت في محلّه.

الثاني: إنَّ الإدراك الكلي هو مصداق للكمال الإنساني لا الإدراك الجزئي.

إنَّ ملاك الكمال الإنساني هو في كونه مدركاً للكليات، وهذا لا يكون إلا بالعقل، أما المراتب الأخرى من الإدراكات فهي ليست ملاكاً في الكمال الإنساني؛ لأنها مختصة بالإدراكات الجزئية، والتي هي لا كاسبة ولا مكتسبة.

قال الحكيم السبزواري: «فكمال النفس في سباحة بحار الكليات وغوصها، وسياحة ديار المرسلات ودوسها. فالجزئي ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[2]، وأما الكلي فدائم مجرد»[3].

---

(١) لم يقبل بعض الفلاسفة كون الإدراك يرادف العلم، حيث ذهبوا إلى كونه أخصَّ من العلم، فأطلقوه على الإدراك الحسي فقط، وعلى هذا يكون قسماً من أقسام العلم التي ستحدث عنها لاحقاً. لاحظ: المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، مصدر سابق: ج١، ص٥٣ـ٥٤، (م).

(٢) سورة النور، الآية ٣٩.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زادة آملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب، الطبعة الأولى: ١٣٦٩ هـ ش، طهران ـ إيران. ج١، ص٢٤٨.

على هذا الأساس فمراد المصنف من العقل هنا هو «معناه اللغوي وهو مطلق العلم والإدراك، الذي يعمُّ العلم الحصولي ـ سواء كان جزئياً أم كلياً ـ والحضوري. وقد صرح بإرادة مطلق العلم من العقل في عنوان الفصل الثاني»[1] من هذه المرحلة فلاحظ.

الأمر الثالث

يطلق العقل في كلمات الحكماء بإطلاقات متعددة، من المناسب الإشارة إليها؛ لإسهامها في إلقاء الضوء على مفردات البحوث الآتية، وهذه الإطلاقات بعضها بنحو الاشتراك اللفظي، وبعضها بنحو التشكيك.

أما التي بنحو الاشتراك اللفظي فهي ستة:

الأول: «بمعنى القوة والغريزة التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم، ويستعدّ لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الفكرية، ويستوي فيها الأحمق والذكي، ويوجد في النائم والمغمى عليه والغافل. وكما أنَّ الحياة غريزة في الحيوان يفعل بها، ويتهيأ جسمه للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية، فكذلك هذا العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان لاكتساب العلوم النظرية»[2].

الثاني: ما يعنيه المتكلمون في كتبهم، حيث يقررون بأنَّ هذا يوجبه العقل وهذا ينفيه العقل، ويعنون به ـ كما يقرر صدر المتألهين ـ «المشهور في بادئ

---

(١) نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، مركز انتشارات مؤسسة آموزشى وپژوهشي امام خميني (مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية)، ط٢، ١٣٨٣ هـ ش: ج٤، ص٩١٥.

(٢) شرح أصول الكافي، كتاب العقل والجهل، لمؤلفه: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عُني بتصحيحه: محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ط١، ١٣٦٦هـ ش، طهران: ج١، ص ٢٢٣،. ولاحظ أيضاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٤١٨ـ٤١٩، ٥١٣ـ٥١٤.

الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر، وهذا ما يسمّونه العقل كما يظهر من استقراء استعمالاتهم هذا اللفظ في ما يتخاطبون به، أو يكتبون في كتبهم العلمية.

ومن هذا الباب العلوم الضرورية، كالعلم بأنَّ الاثنين ضعف الواحد، وأنَّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأنَّ الجسم الواحد لا يحصل في حيّزين، وأنَّ الحيز الواحد لا يحصل فيه الجسمان»(١).

الثالث: العقل الذي يُذكر في كتب الأخلاق، «ويراد به جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتقاد شيء لشيء، وعلى طول تجربة شيء لشيء من الأمور الإرادية التي لنا أن نؤثرها أو نجتنب عنها...

وهذا العقل يتزايد ويشتد مع الإنسان طول عمره؛ فإنَّ من حنكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال له في العرف: إنه عاقل، ويتفاوت ويتفاضل فيه الناس تفاضلاً كثيراً»(٢)، وهذا العقل هو الذي يحكم بانبغاء وعدم انبغاء بعض الأفعال، وهو المسمى عندهم، وفي اصطلاحهم: بالعقل العملي الذي يرتبط بالجانب التحريكي من الإنسان.

الرابع: «وهو ما يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل، ومرجعه إلى جودة الروية، وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنب ، وإن كان في باب الأغراض الدنيوية، وهوى النفس الأمارة بالسوء، فإنَّ الناس يسمّون من له هذه الروية المذكورة عاقلاً»(٣).

لكن أهل الحقّ ـ كما يرى صدر المتألهين ـ لا يعدّون هذه الحالة عقلاً، بل يسمّونها شيطنة ونكراء ودهاءً وما إلى ذلك من أسماء.

---

(١) المصدر السابق: ص٢٢٣.

(٢) المصدر السابق: ص٢٢٤.

(٣) المصدر السابق: ص٢٢٥.

أمّا الوجه في ذلك: فهو يعود إلى تحليل ماهية النفس وحقيقتها، فهذه النفس «متى كانت نشأتها غير مرتفعة عن عالم الحركات، وكان الغالب على طبعها الجزء الناري الذي شأنه سرعة الحركة وقوة الاشتعال، فمثل هذه النفس النارية شديدة الشبه بالشيطان في استنباط الحيل والمكر والاستبداد بالرأي، والعمل بالقياس الفاسد والإباء والاستعلاء والغواية والإغواء، بخلاف النفوس النورية المطمئنة الطبع، المعتدلة الخلقة، العالية الجوهر عن هذا العالم؛ فإنَّ شأنها الانفعال عن الملكوت الأعلى، والتوكل على الله في أمر الدنيا، واستعمال الروية والفكر على سبيل القصد، فلا يكون مكّاراً، ولا بليداً، فخير الأمور أوسطها...

ونسبة هذه القضايا إلى العقل المستعمل في كتب الأخلاق كنسبة تلك العلوم الضرورية إلى العقل المستعمل في كتاب البرهان»[1].

الخامس: وهو ما يذكر في علم النفس الفلسفي، ويطلق على أربعة أنحاء هي:

١ـ العقل بالقوة.

٢ـ العقل بالملكة.

٣ـ العقل بالفعل.

٤ـ العقل المستفاد.

وسيأتي الحديث عن هذه الأنحاء في الفصل السادس من هذه المرحلة.

السادس: ما يذكر في مباحث الإلهيات، ويُعنى به: الموجود الذي لا تعلّق له بشيء إلا بمبدعه وهو الله القيّوم، «فلا تعلّق له بموضوع كالعرض، ولا بمادة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوة، ولا في ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور، إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحق

---

(١) المصدر السابق: نفس المعطيات.

تعالى، ولهذا يقال لعالمه عالم الجبروت، وكله نور وخير، لا يشوبه شوب ظلمة وشر إلا ما احتجب بسطوة الضوء الأحدي ، والشّعاع الطامس القيومي، وهو أمر الله وكلمته»[1].

أما التي بنحو التشكيك فهي خارجة عن محل كلامنا، لكن نوردها هنا بنحو الإيجاز، دون الدخول في تفاصيلها:

١ـ العقول الأربعة في كتاب النفس الفلسفي.

٢ـ مراتب العقل العملي المذكورة في كتب الأخلاق.

٣ـ أفراد العقل بالمعنى السادس المتقدم ـ على رأي بعض الحكماء ـ كثير العدد، وهي: ـ مع فرض تحققها ـ ليست بنحو واحد، بل تتفاوت شدة وضعفاً وفقاً لقربها من نور الأنوار.

٤ـ الصور العقلية: فهناك فرق بين الصور العقلية التي تُنتزع من المواد بتجريد ما، وبين الصور العقلية التي تكون مفارقة للمواد من أصل الفطرة.

٥ـ المعنى الغريزي له، والذي يفترق به عن الأغبياء، فإطلاقه ليس بنحو واحد في جميع الأفراد.

وبعد أن بيّن صدر المتألهين هذه الإطلاقات قرر قائلاً:

«اعلم أنَّ جميع معاني لفظ العقل، على تباينها وتشكيكها، يجمعها أمر واحد يشترك الكل فيه، وهو كونه غير جسم ولا صفة لجسم ولا جسماني، ولأجل اشتراكها في هذا المفهوم يصحّ أن يجعل موضوعاً لعلم واحد، وأن يوضع له كتاب واحد يبحث عن أحوال أقسامه وعوارضها الذاتيّة»[2].

---

(١) المصدر السابق: ص٢٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٢٩.

الفَصْلُ الأوَّلُ

فِي تَعريفِ العِلْمِ وانقِسامِهِ الأوّلِيِّ وبَعضِ خَواصِّهِ

وفيه خمسة مباحث:

(١) تعريف العلم

(٢) انقسامه الأوليّ إلى حصولي وحضوري

(٣) تجرد العلم

(٤) نظرية المصنف في حقيقة العلم الحصولي

(٥) الصحيح في تعريف العلم[1]

١) عنونة مباحث فصول ومتون هذه المرحلة ليست من نصّ المصنف، بل هي من عمل المقرّر، لذا وجب التنويه (م).

١ـ تعريف العلم

وُجودُ العِلمِ ضروريٌّ عِندَنا بالوُجدانِ، وكذلِكَ مَفهومُه بديهِيٌّ لنا، وَإنّما نُريدُ بالبَحثِ ـ في هذا الفَصل ـ الحُصُولَ على أخصِّ خَواصّهِ.

الشرح

تعرّض المصنف في هذا المقطع من الفصل إلى مبحث تعريف العلم. وقبل أن نبدأ في عرض بحوث هذا المقطع لابد من الإشارة إلى (ما الشارحة) و(هل البسيطة) لمفهوم العلم.

ما الشارحة وهل البسيطة لمفهوم العلم

لقد أوضح البحث المنطقي تسلسله المنهجي في تفسير وتحليل المعاني والمفاهيم، فبعد أن تتوضح الصورة عن اللفظ إجمالاً بالسؤال عنه سؤالاً لغوياً صرفاً والذي تتكفل إيضاحه القواميس اللغوية، كما إذا سألت عن معنى لفظ غضنفر فيجاب: أسد، وعن معنى حسام فيجاب: سيف، تبدأ مرحلة (ما الشارحة) والتي تطلب الحصول على تفصيل ما دلّ عليه اللفظ إجمالاً، فتبحث عن حقيقة معناه، وبعد اتضاح حقيقة معنى اللفظ ودلالاته، يُسأل عن تحققه ووجوده، وهي مرحلة (هل البسيطة).

لكن هاتين المرحلتين تتعاقبان في التقدّم والتأخر، فقد تتقدّم (ما) على (هل البسيطة) وقد تتأخّر، والذي يتحصّل من هذا التعاقب هو أنَّ (ما) عندما تأتي متأخرة تسمى بـ(ما الحقيقية)، وهي عينها قبل التقدّم (ما الشارحة)[1].

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: منطق المشرقين، ابن سينا، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، ١٩١٠م: ص٣٤. معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، المطبعة الغربية بمصر، ط٢، بلا تاريخ: ص١٦١. ١٧٣ــ ١٧٤. المنطق، محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت لبنان، ١٩٨٠م: ص٩٣ ـ٩٤.(م).

علماً بأنَّ الجواب عن (ما الشارحة) يسمى بالاصطلاح المنطقي تعريفاً اسمياً، وهو نفسه يكون تعريفاً حقيقياً في (ما الحقيقية). ومن هنا قيل بأنَّ «الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعينها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية»[1].

لقد قدّم المصنف (هل البسيطة) على (ما الشارحة) لمفهوم العلم، رغم كونه خلاف التسلسل المنطقي أعلاه[2]؛ والسر في ذلك جلاؤها (=ما الشارحة)؛ إذ لا شك في وضوحها عند كل من حصل العلم لديه، وطبيعة هذا التساؤل تنشأ بعد معرفة العلم فيطلب السائل تفسيراً له؛ حيث إنَّ العلم ليس إلا الفهم، ومن لا يعرفه كيف جاز له أن يسأل به، هذا مضافاً إلى: أنَّ السؤال عن ما الشارحة للعلم يعني السؤال عن المجهول، ومفهوم العلم ليس من هذا القبيل، بل هو واضح وجليّ عند الجميع؛ فإنَّ به «يُعرف كل شيء، فكيف لا يكون نفسه معروفاً؟»[3].

أما هليته البسيطة، فقد أجاب المصنف عنها بكون وجوده ـ بكلا قسميه الحصولي والحضوري ـ بديهي أيضاً، وهو من قسم الوجدانيات، حيث إنَّ كل واحد منا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه المفاهيم من جهةِ أنّها حاكية بالذات لما وراءها علومٌ حصولية، ومن جهة أنها حاضرة بأنفسها عند النفس علومٌ حضورية.

---

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ص٩٤.

(٢) إنَّ التسلسل هذا هو تسلسل موافق للطبع؛ حيث إنَّ السائل يسأل عن الوجود بعد معرفة معنى اللفظ.(م).

(٣) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة في طريق الحق، ط١، ١٤٠٥هـ ق: ص ٣٤٩، ت ٣٥١.

المبحث الأول

تعريف العلم

بناءً على ما تقدّم من إثبات لهليّة العلم البسيطة يأتي السؤال عن إمكانية تعريفه بحدٍ أو برسمٍ، وهل يمكن أن نجد إجابة لـ(ما العلم) الحقيقية أم لا؟ وسوف نعرض البحث في هذا المبحث في مقامين:

(١) تعريف العلم وتنوّع المباني في حقيقته.

(٢) العلم ماهية أم وجود؟

وقبل ذلك من الضروري الإشارة إلى مقدمة:

موطن التعريف وحقيقته

إنَّ المهمة التي يقوم بها التعريف لا ترتبط بالواقع الخارجي، وإنما ترتبط بالمفاهيم والتصورات الذهنية، فهو الموطن الأساسي له، وانطلاقاً من هذا التأسيس يأتي السؤال عن ماهية هذه المهمة التي يتكفل بها التعريف لكي يمكنٍ فرضها لبعض المفاهيم ومنعها عن بعض آخر؟

التعريف ـ كما قرروا ـ «هو عبارة أخرى عن التجزئة والتحليل العقلي للمفهوم»[1]... وهذا إنما يكون للمفاهيم المركّبة، فنتوسل بالعناصر الأولية والبسيطة الذهنية للوقوف على حقيقتها. فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا أردنا أن نقف

---

(١) لاحظ: شرح مبسوط منظومه، مرتضى مطهرى ـ بالفارسية ـ: ج١، ص٢٣.

على تعريفه الحقيقي فلابُدَّ من معرفة العناصر المفهومية المكونة له وهي: (الحيوانية والناطقية) وكذلك إذا أردنا أن نفهم معنى (الحيوان) فلا بُدّ من معرفة معنى (الجوهر والجسم والنامي والحساس المتحرك بالإرادة)، وهكذا في كل مفهوم مركب. وهذا نظير المركّبات الخارجية كالماء ـ مثلاً ـ فإنه لكي نقف على حقيقته لا بُدّ من تحليله إلى العناصر الأساسية المكوّنة له»[1].

أما إذا كان المفهوم المراد تعريفه بسيطاً فلا حاجة لتعريفه إذن ؛ إذ «لا أجزاء له كي يكون قابلاً للتحليل المفهومي والتجزئة العقلية، وهذا معنى قول الحكماء: إنَّ المفهوم البديهي هو (الذي يكون معقولاً بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر)... وهذا خلافاً للمفهوم النظري فإنه مفتقر إلى توسيط مفهوم أو أكثر للوصول إلى معناه وحقيقته»[2].

لكن كون المفهوم بسيطاً لا يعني عدم إمكانية تعريفه بشكلٍ عام، بل ذلك يعني عدم إمكانية إيجاد حدٍّ له، أما تعريفه بالرسم فهو ممكن ثبوتاً، شريطة أن يكون المعرِّف (بالكسر) أجلى وأوضح من المعرَّف (بالفتح) وهذا الأمر شامل للمفاهيم الماهوية البسيطة والمركبة.

أما المفاهيم الفلسفية: فحيث إنها لا تكون إلا بسيطة فلا يمكن تعريفها بالحدّ، ولا بالرسم أيضاً؛ لأنَّ مرجع التعريف بالرسم إلى العرضيّ العام والخاصة، وهما من لوازم الجنس والفصل اللذين تخلو منها المفاهيم الفلسفية، نعم يمكن أن نجد لها تعريفاً بأخصّ خواصّها وما يلازمها مثلاً.

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج١، ص ١٥٦، بتصرف.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧.

المقام الأول: تعريف العلم وتنوع المباني في حقيقته

بعد وضوح المقدمة أعلاه نستوضح عن إمكانية تعريف العلم على هذا الأساس؟

يبدو إنَّ الإجابة على هذا التساؤل تتنوع وفقاً لتنوع المباني في تفسير حقيقة العلم، فقد اختلفت المباني في تفسير حقيقته، فذهب المشاؤون إلى كونه عرضاً لا يقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته، فهو كيفية نفسانية داخلة تحت مقولة الكيف لصدق حدّها عليه، وذهبت الحكمة المتعالية إلى أنَّ العلم ليس من سنخ الماهيات، بل مرجعه إلى نحو من الوجود.

قال ابن سينا في إلهيات الشفاء: «فصل في العلم وأنه عرض»[1].

وقال صدر المتألهين في الأسفار: «العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود، وهو الجوهر الحاصل للجوهر....»[2].

وعلى هذا فمن يذهب مذهب المشائين القائل بأنَّ العلم كيف نفساني يمكنه أن يعرّف العلم بتعريف رسمي، ويمكنه إيجاد تعريف حدّي له أيضاً؛ بداهة أنَّ العلم لديهم يعدُّ من الماهيات، التي تستدعي وجود حدّ لها.

لكن من لا يرى العلم من سنخ الماهيات، ويعدّه نحواً من الوجود، فلا يمكن أن يعرّفه بتعريف حدّي ولا رسمي، بل لا يمكنه أن يجد تعريفاً له إلا بأظهر خواصه فقط.

وهذا هو الذي ألجا المصنف إلى التعبير عن العلم بالمفهوم، ولم يعبّر عنه بالماهية؛ لأنه يذهب مذهب الحكمة المتعالية في تفسير حقيقة العلم، وسنشير إلى هذا الاختلاف في المقام الثاني.

---

(١) الشفاء، الإلهيات (١)، ابن سينا، راجعه وقدّم له: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي، سعيد زايد، لم تذكر سنة الطبع: الفصل الثامن من المقالة الثالثة، ص١٤٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٠.

ولكي نساهم في تعميق البحث نواكب كلمات صدر المتألهين في هذا المقام، فقد أوقع البحث في تعريف حقيقة العلم وفي تعريف مفهومه، مدللاً على عدم إمكانية إيجاد تعريف لكلا القسمين، فأما الاستدلال على عدم إمكان تعريف حقيقته ـ بحدّ تام أو ناقص ـ فهو متأتٍ من خلال قياس من الشكل الأول مفاده:

(١) العلم ماهيته عين إنيته.

(٢) وكل ما كان ماهيته عين إنيته فلا حدّ له.

إذن فالعلم لا حدّ له.

وأما دليل الصغرى: فهو حاصل قياسين آخرين مفادهما: العلم مشترك معنوي يتصف به الواجب والممكن على حدّ سواء، وما كان كذلك فلا ماهية له، هذا مضافاً إلى أنّ العلم لو كان له ماهية ـ بالمعنى المصطلح ـ لكان داخلاً تحت المقولة التي ينضوي تحتها بالذات، ويدخل في غيرها بالعرض، والعلم ليس كذلك؛ لأنّه داخل في أكثر من مقولة، وله مصداق واحد بالذات.

ومن هنا يتبين بأنّ العلم مفهوم فلسفي لا ماهوي، وعليه فسيكون له مصداق لا فرد.

وأما البرهان على الكبرى: فلأنّ التعريف يوصف بالحدّ لكونه تعريفاً «بجميع ذاتيات المعرَّف، ويقع بالجنس والفصل القريبين؛ لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف»[1]، وهذا يعني أنّ الحدود مركبة من أجناس وفصول، وهي لا تكون إلا بنحو كلي، فعندما تسأل عن تعريف الإنسان، فتجاب بأنه حيوان ناطق، وهو أمر كلي. والعلم ليس من هذا القبيل، بل هو وجود، والوجود متشخص بذاته، فسيكون الحدّ على هذا كلياً، والمحدود

---

(١) المنطق، مصدر سابق، ص ٩٨.

أمراً متشخصاً»[1].

وأما تعريف مفهومه بالرسم فهو ممكن ثبوتاً كما قررنا، لكن من لوازم التعريف هو كون المعرِّف (بالكسر) أجلى وأوضح من المعرَّف (بالفتح) وما هذا شأنه يتعذر أن يعرَّف، نعم يمكن التنبيه على ذلك ببعض الأمور.

قال صدر المتألهين: «يُشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها؛ إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول، وهي أمور كلية، وكل وجود متشخص بذاته. وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع، كيف ولا شيء أعرف من العلم؛ لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنَّ كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم، نعم قد تحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان، ويلتفت إلى ما يذهل عنه، ويلخص معناه، ويزيده كشفاً ووضوحاً، كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء»[2].

---

(١) ناقش بعض المحققين في صلاحية هذه المقدمة لإثبات المدعى بالقول: إنَّ كون العلم وجوداً لا يعني عدم إمكانية انتزاع مفهوم كلي منه، فنفس مفهوم الوجود يطلق على أنحاء الوجود الخاص والتي تعتبر عين التشخص، وهو في نفسه مفهوم كلي، بل حتى مفهوم واجب الوجود والذي يستحيل أن يتعدد خارجاً، وهو عين التشخص، ولكن مفهومه كلي في نفس الوقت. فعدم إمكانية أن يقام الدليل على الوجود ـ مثلاً ـ ليس لكون الوجود أمراً شخصياً، بل لدليل آخر. وهذا الإشكال يشمل الحدّ والرسم أيضاً. لاحظ: الدروس المسجّلة للشيخ مصباح اليزدي في شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٣، الدرس ٧٩. (م).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص ٢٧٨.

المقام الثاني: هل العلم مفهوم ماهوي أم فلسفي؟

قلنا إن هناك خلافاً بين متقدمي الحكماء وصدر المتألهين في تفسير حقيقة العلم، وهل هو مفهوم ماهوي أم فلسفي؟ وقبل أن نعرض لإيجاز هذا الخلاف يجب علينا التذكير بأنّ مشهور المتقدمين على صدر المتألهين يذهبون إلى أنّ نسبة الصور الإدراكية إلى النفس ليست كنسبة الصورة إلى المادة، وإنما تشكّل الصور الإدراكية عرضاً لها، وعروض العرض على الجوهر - كما قرروا - لا يستلزم تكامل الجوهر، فالنفس لا تبدل في حالها بعد أن يحصل العلم لديها عن حالها قبل حصوله، فهي على حالٍ واحدٍ في جميع الصور الإدراكية، سواء أكانت حسية أم خيالية أم وهمية أم عقلية(١).

وعلى هذا الأساس تسالم الجمهور منهم على ماهوية العلم، لكنهم اختلفوا في طبيعة هذه الماهوية، فذهب الجمهور إلى عدّه كيفاً نفسانياً، واختار آخرون جعله من مقولة الانفعال(٢)، وذهب بعض إلى كونه من مقولة الإضافة(٣)، ورغم كل هذه الاختلافات في تحديد سنخه إلا أنّ

---

(١) مجموعه رسائل فلسفي - بالفارسية - صدر الدين الشيرازي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمت، ط١، ١٣٧٥هـ ش، طهران، ايران: ص ٧٤.

(٢) لاحظ: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، مقدمة وتصحيح: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٢، ١٣٨٤هـ ش، قم: ص٣٥.

(٣) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، انتشارات بيدار، ط٢، ١٤١١ هـ ق، قم - إيران: ج١، ص٣٣١. الحاشية على إلهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، انتشارات بيدار، لم تذكر سنة الطبع، قم - إيران: ص١٢٦.

وقد نسبت هذه النظرية إلى جماعة من المتكلمين، ونسبها الجرجاني في شرحه للمواقف إلى جمهور المتكلمين، وقد ذهب إليها من المعاصرين السيد رفيعي القزويني في رسالته التي حملت عنوان اتحاد العقل والعاقل والمعقول، حيث قرر صراحة بأن: «الصورة العلمية ليس لها وجود غير الوجود الاتصالي والارتباطي بالجوهر النفساني، ووجودها الواقعي هو عين الإضافة=

الجميع متفقون على كونه ماهية.

وعندما وصلت النوبة إلى صدر المتألهين أحدث تطوراً ملحوظاً في مسلّمات من قبله من الحكماء في هذا الموضوع، فبعد أن أثبت وقوع الحركة في الجوهر لم يكتف بإخراج العلم من الكيفيات النفسانية، بل أخرجه من باب المقولات أجمع، وذهب إلى أنّ العلم ليس بحقيقةٍ تكون ماهيتها غير واقعيتها، بل إنَّ ماهية العلم عين إنيته[1].

أما الدليل الذي قاد صدر المتألهين إلى جعل العلم من سنخ الوجودات فيمكن أن يشار إليه في «هيئة الشكل الأول من القياس الاقتراني، وهو أنَّ العلم موجود في الواجب وفي الممكن، وكل ما هو موجود في الواجب والممكن، أو كل ما كان له في أكثر من مقولة فرد ذاتي، فهو خارج عن سنخ الماهيات والمقولات، إذن فالعلم ليس بماهية، بل هو مفهوم، وهو نظير مفهوم الوجود الذي له مصداق خارجي. فمصداق العلم الخارجي ـ والذي هو في الواجب والممكن ـ نوع خاص من الوجود»[2].

فإذا آمنا بأنَّ العلم مرجعه إلى نحو من الوجود فسوف يأخذ ما للوجود من أحكام، فحيث إنَّ من الوجود ما هو جوهر، ومنه ما هو عرض، ومنه ما هو فوق الجوهر والعرض، فالعلم كذلك من هذا القبيل[3]، فالعلم «بكل

=والاتصال» اتحاد عقل وعاقل ومعقول - بالفارسية - المطبوع ضمن رسالة لتلميذه الشيخ حسن زادة آملي حملت نفس هذا العنوان، مؤسسه بوستان كتاب، ط١، ١٣٨٦هـ ش، قم ـ إيران: ص٣٣٨.(م).

(١) لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج١، ص٢٩٠.ج٣، ص٢٧٨، ٣٧٩.ج٦، ص١٥٠. رحيق مختوم، مصدر سابق، ج١، ق٤، ص١٧٥.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق: ج ١، ق ٤، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣) هناك قاعدة فلسفية مفادها: أنَّ نسبة جميع أحكام الماهية إلى الوجود ونسبة جميع أحكام=

ماهية يكون عين تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة، فالعلم بالجوهر جوهر كما أنَّ العلم بالأعراض أعراض»[1].

و بعد أن اتضحت إجابة السؤال عن «هل هو» و«ما هو» [هل البسيطة وما الحقيقية] انتقل المصنف إلى الإجابة على سؤال «كم هو»؟

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «وجود العلم».

بكلا قسميه الحصولي والحضوري.

* قوله ﷺ: «وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان».

المبدأ التصديقي للعلم بديهي، وكذا المبدأ التصوري، وإنما البحث هنا عن خواصه وأحكامه. وليس مراده من تعريف العلم الحد التام أو الناقص، بل رسمه فقط.

= الوجود إلى الماهية إنما هي نسبة عرضية، والجوهرية والعرضية من أحكام الماهية لا الوجود، لكنها تنسب إلى الوجود من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له، ومن هذا الباب جاء التعبير أعلاه.

(١) الحاشية على إلهيات الشفاء، مصدر سابق، ص ١٢٦.

٢ـ انقسامه الأولي إلى حضوري وحصولي

فنقول: قد تقدّمَ في بحث الوجودِ الذهنيِّ أن لنا علماً بالأشياءِ الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنها تحضرُ عندنا بماهياتِها بعينِها، لا بوجوداتها الخارجية التي تترتّب عليها آثارُها الخارجية. فهذا قسمٌ من العلم، ويسمّى: (علماً حصولياً).

ومن العلم أيضاً: علمُ الواحدِ منّا بذاته التي يشيرُ إليها، ويعبِّرُ عنها بـ (أنا)، فإنه لا يلهو عن نفسه، ولا يغفلُ عن مشاهدةِ ذاتِه، وإن فُرِضَتْ غفلتُه عن بدنِه، وأجزائِه، وأعضائِه.

وليس علمُه هذا بذاته بحضورِ ماهيةِ ذاتِه عندَ ذاته، حضوراً مفهومياً، وعلماً حصولياً؛ لأنَّ المفهومَ الحاضرَ في الذهنِ، كيفما فُرِضَ، لا يأبى ـ بالنظر إلى نفسِه ـ الصدقَ على كثيرين، وإنما يتشخَّصُ بالوجودِ الخارجيّ، وهذا الذي يشاهدُه من نفسِه، ويعبّرُ عنه بـ (أنا)، أمرٌ شخصيٌّ بذاتِه، غيرُ قابلٍ للشركةِ بين كثيرينَ. وقد تحقَّقَ أنَّ التشخُّصَ بالوجود، فعلمُنا بذاتِنا إنما هو بحضورِها لنا، بوجودها الخارجيِّ، الذي هو عينُ وجودِنا الشخصيّ، المترتبِ عليه الآثار.

وأيضاً: لو كان الحاضرُ لذواتِنا ـ عندَ علمِنا بها ـ هو ماهيةَ ذواتِنا، دونَ وجودِها، والحالُ أنَّ لوجودنا ماهيةً قائمةً به، كان لوجودٍ واحدٍ ماهيتانِ موجودتانِ به، وهو اجتماعُ المثلين، وهو محالٌ. فإذَنْ علمُنا بذواتِنا بحضورِها لنا، وعدم غيبتِها عنّا، بوجودِها الخارجي، لا بماهيتِها فقط، وهذا قسمٌ آخرُ مِنَ العلمِ، ويسمّى: (العلمَ الحضوري).

وانقسامُ العلم إلى القسمين قسمةٌ حاصرةٌ، فحضورُ المعلومِ للعالمِ إما (بماهيّته)، وهو: (العلمُ الحصولي). أو (بوجودِه)، وهو: (العلمُ الحضوري).

هذا ما يؤدي إليه النظرُ البَدوِيُّ، مِن انقسامِ العلمِ إلى الحصوليِّ والحضوريّ.

والذي يهدي إليه النظرُ العميقُ: أنَّ الحصوليَّ منه ـ أيضاً ـ ينتهي إلى علمٍ حضوريّ.

المبحث الثاني

انقسامه الأولي إلى حصولي وحضوري

عرض المصنف في هذا المقطع من الفصل إلى مبحث انقسام العلم الأولي إلى حصولي وحضوري، ويقع الحديث في هذا المبحث في أربعة بحوث:

(١) تعريف العلم الحصولي والحضوري.

(٢) أدلة العلم الحصولي والحضوري.

(٣) ضابط التمييز بين العلم الحصولي والحضوري.

(٤) خصائص العلم الحصولي والحضوري.

وقبل أن نبدأ بعرض هذه البحوث علينا إلفات النظر إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: عقلية الانقسام واستقرائيته

إنّ أول انقسام ينقسم إليه العلم هو انقسامه إلى حصولي وحضوري[1]، والسؤال الذي ينبغي الإجابة عليه قبل أن نبدأ في عرض فقرات هذا المبحث هو معرفة ماهية هذا الحصر، أهو حصر عقليّ دائر بين النفي والإثبات، والذي

---

(١) من الجدير الإشارة إلى أنّ شيخ الإشراق السهروردي هو أوّل من ابتكر واستخدم مفردة العلم الحضوري في كتاباته ــ في حدود متابعاتنا ـ رغم وجود مضمون هذه المفردة في آثار السابقين عليه. قال في مطارحاته ضمن عنوان حكاية ومنام: «...فكأنه استبشر وقال أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلايق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن مآب». التلويحات، مصدر سابق، ص٧٤. (م).

يعني عدم إمكان زيادة قسم أو نقصانه، أم هو استقرائي، بمعنى أنَّ أقسام العلم لازالت مفتوحة، فيمكننا أن نجد قسماً ثالثاً لهما، ويمكننا ـ أيضاً ـ أن نرفع اليد عن واحد منهما فنحصر العلم في نوعٍ واحد؟

المتحصل من كلمات الحكماء هو التسالم على عقلية هذا التقسيم، وكونه تقسيماً دائراً بين النفي والإثبات، وذلك ببيانين:

أولاً: إما أن نفرض وجود الواسطة بين العالم والمعلوم أو لا، والأول هو الحصولي والثاني هو الحضوري(١).

ثانياً: إما أن يحضر المعلوم لدى العالم بماهيته وهو الحصولي، وإما أن يحضر بوجوده وهو الحضوري، وحيث إنَّ المعلوم في الخارج لا يخرج عن أن يكون ماهيةً أو وجوداً ولا ثالث لهما فالحصر عقلي.

وقد نصَّ المصنف على هذا البيان الثاني بالقول: «وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة؛ فحضور المعلوم إما بماهيته وهو العلم الحصولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري»(٢).

وقد ناقش بعض المحققين في هذا البيان الأخير بكونه يغفل وجود ما يسمى بالمعقولات الثانية، والتي تحتل مساحة كبيرة من العلم الحصولي، فالمفاهيم الماهوية لن تشكّل إلا قسماً من هذا العلم، والقسم الباقي ـ وهي المفاهيم الأعم من كونها منطقية أو فلسفية ـ تكون خارجة عن هذا التقسيم، فلا يبقى مجال للحصر العقلي المذكور(٣)، اللهم إلا أن نقرر هذا البيان بصيغة

---

(١) لاحظ: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تأليف: محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني. مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، ١٤١٦هـ.ق: ج١، ص ١٥٣.

(٢) نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بمدينة قم المشرّفة، لم تذكر سنة الطبع: ص ٢٩٤.

(٣) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٤٩، تعليقة ٣٥١.

أخرى فنقول:

إنَّ المعلوم أما أن يكون حاضراً بمفهومه أو بوجوده، ونعني من المفهوم هنا معناه العام والذي يشمل الماهيات أيضاً(١).

لكن هذه المناقشة غير تامةٍ كي يصار إلى تعديل الصياغة أو التبديل؛ لوضوح أنَّ المصنف سيقرر بعد ذلك بأنَّ العلم بالمفهوم ليس بعلمٍ حصولي حقيقي، وإنما هو علم حصولي اعتباري، والحصولي الحقيقي هو العلم بما له ماهية، وما ليس له ماهية فلا علم حصولي حقيقي به، بل العلم به اعتباري، فلا يبقى مجال للنقض المزبور(٢).

ومعرفة تمامية هذا الجواب مرهونة إلى القادم من الأبحاث؛ إذ قد يوصف هذا الجواب بعدم جدواه، «سيما بعد القول بأصالة الوجود، وكون الوجود وصفاته موجودة في الخارج حقيقة، وكون مفاهيمها حاكية عن تلك الحقائق الخارجية»(٣).

المقدمة الثانية: العلم والوجود الذهني

التفريق بين الوجود الذهني والعلم من المهمات الصعبة للغاية، حيث إنَّ لهما مشتركات على مستوى الأدلة والإشكالات، وليس من الصحيح أن يقال: بأنَّ هناك تداخلاً في طرح هذين العنوانين، نعم التكرر موجود في بعض الأبحاث جراء عدم إفراد بحث مستقل لأبحاث العلم، لكنه لا يُدلّل على عدم وعي الفلاسفة لمكان البحثين؛ لوضوح أنَّ من أنكر الوجود الذهني لم ينكر العلم، وهذا الأمر يُدلّل على التفريق الواعي بين البحثين.

---

(١) لاحظ: معرفت شناسى در قرآن، مصدر سابق، ص ٤٥.

(٢) وهذا ما سيأتي إثباته في الفصل العاشر من هذه المرحلة عندما يُقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري.

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص ٩٢١.

لقد مَوضع المصنف التفريق بين الأمرين في دائرة الأمر القياسي، فحينما يُنظر إلى الصورة الحاصلة في الذهن بما أنها حاكية عن ذي الصورة خارجاً فهذا هو الوجود الذهني، لكن نفس هذه الصورة عندما ينظر إليها بما هي هي، دون لحاظ حكايتها عن ذي الصورة خارجاً، فهذا هو العلم.

وقد أكّد المصنف هذه الحقيقة في عدة مواطن، فقد نصَّ في أوائل هذا الكتاب بأنَّ هذا الشيء الحاصل لدى الفرد من حيث كونه «يطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب عليه الآثار، وإنما يعدُّ ذهنياً لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجي الذي بحذائه»[1].

كما قرر ذلك في حواشيه على الأسفار العقلية الأربعة، إذ نص على أنَّ للموجود الذهني جهتين حقيقيتين:

«الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته وليس له إلا الحكاية عن ما وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنَّ هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه، ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني»[2].

لكن شيخنا الأستاذ جوادي آملي لم يقبل هذا اللون من التفريق، وذهب إلى «أنَّ المغايرة بين العلم والوجود الذهني ليست بلحاظ الاعتبار والحيثية، وإنما هي بلحاظ تعدد الوجود»[3]، واعتبر الوجود الذهني ليس إلا ظل العلم،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٩٩ـ ١٠٢.، ص ١٦ـ١٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج١، ص٢٨٦.

(٣) رحيق مختوم، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ج١، ق٤، ص ١٨.

لا ظل المعلوم الخارجي، فهو مفهوم الماهية الخارجية لا عينها.

قال في توضيح ذلك: «إنَّ الوجود الذهني هو ظل وجود العلم الخارجي، لا ظل وجود المعلوم الخارجي، أي إنَّ العلم...موجود بوجود خارجي في وجود النفس، لكن نحو وجوده ليس كوجودات أنحاء النفس الأخرى، والتي تظهر نفسها فقط، نظير القدرة والعدل والتقوى... بل إنَّ هذا الوجود هو وجود خاص حقيقي يكشف عن متعلّقه، وحيث إنَّ النور الحقيقي ظاهر بذاته ومظهر لغيره، فإنَّ الغير الذي يظهر في العلم الحصولي هو نفس الصورة العلمية ـ المعلوم ـ والتي تظهر في ظل نفس هذا النور، لا أنَّ الصورة العلمية تحصل في ظل المعلوم الخارجي»[1].

أجل؛ فهو يرى ضرورة التفكيك بين الأمور التالية:

«أولاً: الوجود الحقيقي والخارجي الذي يوجد في النفس، والذي يكون مفهوم العلم أو ماهيته حاكياً عنه.

ثانياً: ماهية العلم والتي وجدت بتبع ذلك الوجود، أو مفهوم العلم والذي يعتبر الوجود الخارجي المتحقق في النفس مصداقاً له.

ثالثاً: المعلوم الذي وجد في ظل العلم، وليس له أي وجود مختصّ به يميّزه عنه وجود العلم.

وعندما يراعى التفكيك المتقدم سوف تأخذ كلمات الحكماء المبنية على كون الصور الذهنية معلومة بالذات وأنَّ الحقائق الخارجية هي معلومة بالعرض معنى أدقّ...فإنّا في النظر البدوي نحسب نفس الواقعية الخارجية معلومة بالعرض؛ وذلك لأنها تحصل للإنسان عن طريق الصورة العلمية، وفي قبالها يطلق على تلك الصورة الذهنية معلومة بالذات، لكن سيكون المعلوم بالذات وفقاً للتحليل المتقدم هو نفس وجود العلم، وتكون الصورة

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

الذهنية معلومة بالعرض، وفي النهاية تكون الواقعية الخارجية التي علمت بها النفس عن طريق تلك الصورة الذهنية هي معلومة بالعرض بواسطتين»[1].

١ـ تعريف العلم الحضوري والعلم الحصولي

عُرّف العلم الحضوري بأنه: العلم الذي يكون المعلوم فيه حاضراً بوجوده لدى العالم، والحصولي: هو العلم الذي يكون المعلوم فيه حاضراً بماهيته لدى العالم[2].

ووجود العلم بكلا قسميه بديهي وجداني كما أسلفنا، فلا يشك إنسان في تحقق صور حاكية عن الواقع الخارجي لديه، هذه الصور التي تشكل مرتكزاً للعلم الحصولي، كما لا يشك أيضاً في كون نفس هذه الصور حاضرة بوجودها عنده، وهي مصداق من مصاديق العلم الحضوري.

ولكن يبقى تساؤل أساسيّ هو: أيمكن إرجاع الحصولي إلى الحضوري حقيقةً أم لا؟

الرأي السائد والمشهور هو القول بتحققهما معاً، وقد وصف المصنف هذا الرأي بأنه نظر بدوي، ليقرر بعد ذلك ما يصفه بالنظر العميق بعد الانتهاء من هذا المبحث.

وتأسيساً على ما بنى عليه المصنف من تسلسل بحثيّ، سنتواصل معه في عرض وتقرير الأدلة التي ساقها لإثبات هذين النحوين من العلم، وبعد استعراض ضابطهما ننتقل إلى ما يهدي إليه النظر العميق حسب تعبيره.

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٨ـ٩٩.

(٢) لاحظ: اصول فلسفه وروش رئاليسم ـ بالفارسية ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي، انتشارات صدرا، ط١٢، ١٣٨٧هـ ش: ج١، ص ١٢٩. كما لاحظ: ما كتبه الشيخ المطهري في حواشيه في صفحة ٨٣ من نفس الكتاب.

٢ـ أدلة العلم الحصولي والعلم الحضوري

بعد أن تقدّم تفصيل الحديث عن الوجود الذهني في المرحلة الثالثة من هذا الكتاب لم يجد المصنف حاجة لإعادة هذا البحث هنا، واكتفى بالتذكير بما مرّ بنحو الإجمال؛ إذ قد ثبت في محلّه من أبحاث الوجود الذهني بأنَّ الإنسان عندما يتصل بالمعلوم الخارجي تحصل لديه صورة عن ذلك المعلوم، وهذه الصورة الحاكية عن الخارج أُطلق عليها وجود ذهنيّ، وعندما يُنظر إليها في نفسها بغضّ النظر عن حكايتها عن ذلك المعلوم فهي أحد أقسام العلم، وهو العلم الحصولي.

لقد بنى الحكماء نظريتهم في الوجود الذهني على أساس هذين الركنين:

(١) إنَّ هناك ذهناً في قبال الخارج، بخلاف المنكرين لحصول هذه الصورة وهم القائلون بنظرية الإضافة[1].

(٢) إنَّ الحاصل لدى الذهن عند الاتصال بالمعلوم الخارجي هو عين ماهية المعلوم، لا شبحه كما ذهب إليه القائلون بنظرية الشبح[2].

إنَّ ما يراه مشهور الحكماء هو أنَّ الحاضر في الذهن هو ماهية الأشياء على حدّ وجودها في الخارج، مع فارق أن نحو وجودها الذهني هو غير وجودها الخارجي، ونفس هذا الوجود الماهوي الذهني هو الذي يتكفل تفسير المطابقة

---

(١) عرضنا في هامش متقدم الكلام في نسبة هذه النظرية، فلاحظ. (م).

(٢) نسبت هذه النظرية إلى القدماء من الفلاسفة، وقد تباينت نصوص المحققين في فهم نصوصهم، وهناك من يربأ بمقام الفلاسفة عن هذا الرأي، ويرى أن جلالة قدر الفلاسفة القدامى لا تسمح لنا بنسبة هذا الرأي إليهم، بل إنَّ مرادهم من الشبح ذات الشيء وماهيته، وقد ذهب لهذا المعنى الحكيم اللاهيجي في كتابه شوارق الإلهام. لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٣١٤، ح١. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج١، ص٥١، (م).

بين العلم الحاصل لدينا وبين الواقع الخارجي.

لكن هذا التفسير يواجه إشكالية تقدّم الحديث عنها فيما سبق[1]، وهي: إشكالية أنَّ لازم العينية انحفاظ الآثار، مع أنها غير موجودة في الوجود الذهني. مضافاً إلى أنَّ الماهية عند العديد من الفلاسفة القائلين بأصالة الوجود أمر اعتباري، فهي ليست بشيء في الخارج؛ إذ إنها حدّ الوجود، وحدّ الوجود ـ كما قررت كلماتهم ـ أمر عدمي، فما هو معنى الانتقال الماهوي إلى الذهن إذن؟[2].

مضافاً إلى ذلك أيضاً فإنَّ كل مرتبة من مراتب الوجود الطولية والعرضية تقتضي ماهيةً ـ بناءً على تفسيرها بالحدّ ـ ، ولا إشكال بأنَّ ماهية وحدّ كل مرتبة هي غير ماهية وحدّ المرتبة الأخرى؛ إذ لكل موجود من الموجودات ماهية وحدّ متشخص، والإيمان بكون الوجود الذهني والخارجي مرتبتين من الوجود يقتضي تغاير ماهياتهما، فكيف يمكن الذهاب إلى عينية ماهياتهما؟! ومن ثمَّ فكيف يمكن تفسير المطابقة بين ما هو في الذهن وما هو في الخارج؛ إذ لا تناسب بينهما، لا في الوجود ولا في الماهية؟

أما ما يرتبط بالعلم الحضوري من أدلة، فرغم أنَّ الذي يُذكر في هذا الباب هو منبهات اصطلح عليها بالدليل؛ إذ إنَّ وضوحه لا يدع حاجة لهذا

---

(١) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٢) فالماهية عند الذاهبين لأصالة الوجود «ليست متحققة في الواقع، وإنما هي حدود الموجودات الخارجية التي تنتزع عنها، فهي أمور عدمية، وعدّها واقعية أمر مجازي واعتباري. وقد شاع في لسان القوم أنَّ (الماهيات حدود الوجود)». تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٢٢.

طبعاً هذه هي إحدى القراءات المطروحة في تفسير الماهية، وهناك قراءة أخرى تبنّاها بحثنا طرحت في كثير مما حررناه من أبحاث فلسفية.

الأمر، فقد أقام المصنف وجهين على ذلك:

الوجه الأول: لو كان علم الإنسان بنفسه ـ تلك النفس التي يعبر عنها بـ(أنا) ـ هو بعلمٍ حصوليٍّ بمعنى حضور ماهيتها لديه، للزم أن يكون هذا العلم قابلاً للانطباق على كثيرين، مع أنَّ هذا المعلوم لا توجد فيه هذه القابلية، بل هو أمر شخصي لا ينطبق على غيره بوجهٍ من الوجوه. فعلم الإنسان بذاته ليس من العلم الذي يكون بحضور ماهية الذات لدى العالم، بل هو من العلم الذي يكون بحضور وجود هذه الذات، وهو العلم الحضوري[1].

أما بيان الملازمة: فإنَّ ما يحصل لدى الإنسان بالعلم الحصولي من المفاهيم هي قابلة للانطباق على كثيرين مهما اختلفت صورها، فالتشخص لا يكون إلا بالوجود، والتميّز لا يمنع من الكلية والاشتراك، فسواء قلنا بأنَّ المفهوم كلي أم جزئي، خيالي أم حسي، فهو قابل لأن ينطبق على كثيرين، وهذه هي خاصية كون المفهوم في الذهن.

قال المصنف في حواشيه على الأسفار: «فإنَّ الصورة العلمية الحاصلة لنا عند العلم بالجزئيات ـ سواء كانت صورة أحساسية أو خيالية ـ لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها ـ مع الغض عن الخارج ـ عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها، وإنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصورة من جهة حكم نظري آخر... أما نفس الصورة العلمية فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين»[2].

---

(١) جاء هذا الدليل في كلمات شيخ الإشراق السهروردي ومن بعده في كلمات صدر المتألهين في الأسفار، تارة بعنوان دليل، وتارة بعنوان ردّ ومناقشة لبعض المقالات. لاحظ: مجموعة المصنفات الكاملة للشيخ السهروردي، مصدر سابق، ج١، ص٤٨٤. ج٤، ص٢٢٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٣، ص٢٨٩. ج٦، ص١٦٥، (م).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٢، ص ١٠ـ ١١، الحاشية ٣.

وبطلان اللازم: واضح؛ حيث إنَّ ما يشاهده الإنسان عند علمه بذاته ليس قابلاً للانطباق على كثيرين، بل هو أمر شخصي متشخص بذاته[1].

وعلى هذا الأساس فقد يقال: إنَّ كلامكم هذا إنما «يتمّ بعد إثبات أن ذلك المفهوم لابد وأن يكون مفهوماً كلياً، وليس من قبيل المفاهيم الجزئية، فإنَّ المفهوم أعمّ من الكليات، ولهذا يقع مقسماً للكلي والجزئي»[2]. فلكي يُصحح الاستدلال المتقدم لابد من بيان أنَّ الماهية المأخوذة فيه هي ماهية كلية.

فيقال: تقدّم الكلام في هذه النقطة وأوضحنا هناك عدم وجود مفهوم جزئي لدينا، نعم ارتباط هذا المفهوم بالوجود الخارجي هو الداعي لوصفه بالجزئي الحقيقي، فليس الأمر لذاته، وإنما بسبب هذا الارتباط، فعلى أساس أنَّ التشخص بالوجود فلا يمكن أن يكون المفهوم جزئياً حقيقياً، وما جاء في المنطق إنما هو جزئي إضافي.

الوجه الثاني: لو كان علم النفس بذاتها علماً حصولياً للزم اجتماع المثلين، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة: فمع فرض أنَّ علمنا بأنفسنا هو بتوسط الماهية لا الوجود، بمعنى أن متعلق علمنا هو ماهية النفس لا وجودها، فسوف يكون الموجود في الذهن هو ماهية النفس، وحيث إنَّ للنفس وجوداً خارج إطار الذهن والإدراك، فلابد أن يكون لذلك الوجود ماهية أيضاً.

وعلى هذا تكون للنفس ماهية متحدة مع وجودها الخارجي، وماهية مدرَكة بالذهن أيضاً، وهي التي يُعبّر عنها بـ (أنا)، ولازم ذلك اجتماع المثلين، وهو واضح البطلان.

---

(١) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٤٧.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٥٠، تعليقة ٣٥١.

ويمكن المناقشة في هذا الدليل نقضاً وحلاً:

أما النقض: بـالعلم الحصولي بذواتنا، الأمر الذي لا يمكن لأحد إنكاره[1].

وأما الحلّ: فإنَّ الماهية الأولى والثانية ليستا موجودتين بوجود واحد، بل لكل منهما وجود؛ حيث إنَّ الأولى موجودة بوجود العالِم، والثانية موجودة بوجود العلم[2].

هذا مضافاً إلى «أنَّ الذي يوجد بوجود العلم ليس هو ماهية النفس بالحمل الشايع، بل الموجود به بالحمل الشائع ماهية العلم، كيفاً كان أو جوهراً، وليس الموجود من ماهية النفس إلا مفهومه وما هو ماهيته بالحمل الأولي، واجتماع المثلين إنما يلزم فيما لو وجدت ماهيتان بالحمل الشائع بوجودٍ واحدٍ»[3].

٢ـ ضابط التمييز بين العلم الحصولي والعلم الحضوري

إنَّ فرض تمايز هذين العلمين ـ كما هو مقتضى التقسيم ـ مقتضٍ لتغايرهما، فلابد من وجود فارق جوهري بينهما، وقد وجدت عدة نظريات لبيان هذا الفارق:

النظرية الأولى:

إنَّ الفارق الأساسي بين هذين العلمين هو الصورة الذهنية، فالعلم الذي

---

(١) لكن البرهان المذكور كان يعتمد على إدراك الأنا لا مفهوم الأنا، فلا يمكن النقض عليه بالعلم الحصولي. لاحظ في هذا الصدد: الدروس المسجلة للشيخ جوادي آملي على الجزء الثالث من الأسفار: الدرس ٢٦١. (م).

(٢) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٥٠.

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٢٠.

يحصل لدينا عن طريق هذه الصورة يسمى حصولياً، ونسمي العلم الذي لا يتأتى عن طريقها، بل يحضر بنفسه، بالعلم الحضوري.

النظرية الثانية:

إنَّ الفارق الأساسي بين هذين العلمين إنما هو وجود الواسطة وعدمها، فالعلم الحضوري هو الذي يكون المعلوم حاضراً فيه بلا واسطة، والحصولي متوقف على الواسطة، فالحصولي بناءً على هذه النظرية له أركان ثلاثة: المدرِك، المدرَك، الصورة الذهنية [المعلوم بالذات].

وقد نقض شيخنا الأستاذ جوادي آملي على هذه النظرية بالتصورات والتصديقات التي يستعان بها لتصور شيء أو للتصديق ببعض آخر، حيث ستكون على هذه النظرية حصولية، وواقع الأمر خلاف ذلك.

قال في توضيح كلامه: «إنَّ الأشياء الخارجية التي تأتي إلى محيط الذهن عن طريق الحسّ هي حاكية بصورها عن الأعيان الخارجية، وهي في نفسها معلومة حضوراً؛ لأنها مدركة بلا واسطة...وفي نفس ذلك الفضاء المفتوح فإنَّ الذهن يفهم بعضاً من المفاهيم التصورية بتوسط بعض المعاني التصورية الأخرى، ويدرك بعضاً من القضايا التصديقية بتوسط بعض آخر، في حين إنَّ جميعها حاضرة في محيط الذهن، فالوساطة لا تؤدي إلى حصولية العلم، وعدمها لا يسبب حضوريته، إلا أن نحمل مشقة نسبيتها على الذهن»[1].

---

(١) معرفت شناسي در قرآن، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ص ٤٥.

إلا أنَّ هـذا النقض غير خالٍ من الإيراد؛ فإنَّ الواسطة على قسمين: واسطة في الإدراك وواسطة في التعريف، والواسطة التي لا توجد في العلم الحضوري هي الواسطة في الإدراك= =لا الواسطة في التعريف، فحصول صورة إنسان في الذهن بتوسط صورة أخرى لا يصيّر العلم بها علماً حصولياً، بل العلم بهذه الصورة علم حضوري حتى مع كوننا اكتسبناها بتوسط صورة أخرى. وهذا ما تنبه إليه الشيخ جوادي آملي، فقام بتصحيحه في الطبعة الأخيرة من هذا الكتاب. المصدر نفسه، نفس المعطيات.(م).

وهذا المائز لا يمكن أن نعده مائزاً متبايناً عن المائز المذكور في النظرية الأولى، بل ربما يكون تتميماً له، حيث إنَّ الواسطة التي حصل العلم الحصولي بها ويدونها العلم الحضوري هي نفسها الصورة بناءً على تلك النظرية، فبالصورة نتوسط لفهم المعلوم علماً حصولياً ومن دونها نعلمه حضوراً.

النظرية الثالثة:

إنَّ علمنا بالمعلوم حضوراً لا يرتبط بقوّة معيّنة من قوى النفس، بل إنَّ العالم بذاته وواقعيته يعلم المعلوم. بخلاف العلم الحصولي فهناك قوة خاصة هي التي تتكفل هذا الأمر. فالقوة الحسية أو الخيالية من النفس هي التي تذهب للمعلوم وتقوم بتفحصه وأخذ صورة عنه، إلا أنَّ النفس بذاتها تقوم بذلك في العلم الحضوري.

فالاختلاف بين العلمين ـ الحصولي والحضوري ـ على أساس هذه النظرية لا يكون من ناحية المعلوم فقط كما في النظريتين السابقتين، وإنما هو من ناحية المعلوم والعالم، فلو لاحظنا المعلوم في العلم الحصولي وقايسناه بالمعلوم بالعلم الحضوري سوف نلحظ وجود الواسطة في الإدراك الحصولي دون الحضوري، وفي ناحية العالم أيضاً، حيث إن العالم في العلم الحصولي لا يذهب بذاته لاقتناص المعلوم، بل إنَّ ذلك مهمة قواه وآلاته التي تملكها نفسه، فهي الكفيلة بهذه المهمة، بخلافه في العلم الحضوري، إذ إنَّ العالم بواقعيته وحقيقته ينحو نحو المعلوم.

قال الشيخ مرتضى مطهري في بيان هذا الضابط: «ليس هناك من قوة خاصّة أو آلة معيّنة تتدخّل في إيجاد العلم الحضوري، بل إنَّ العالم بذاته وواقعيته يحصل على واقعية المعلوم، أما في العلم الحصولي فهناك قوة خاصة من قوى النفس المختلفة، ـ والتي يكون عملها التقاط الصور وصناعتها ـ

تتدخل لتهيئة صورة، وتكون النفس بتوسطها عالمة»[1].

لكن هذه النظرية غير قابلة للقبول؛ إذ الاختلاف بين النفس وقواها اعتباري، وهذا لا يعني انعزالها عن هذه القوى، بل النفس ـ بناءً على نظرية صدر المتألهين ـ في وحدتها كل القوى، رغم كونها تحمل قوى وآلات متعددة، تتحمل كل قوةٍ مهامَّ خاصة كالقوة الحسية والخيالية وما شابه ذلك، لكنها في الوقت نفسه شؤون ومظاهر لتلك الحقيقة البسيطة.

هذا مضافاً إلى أنَّ اصطلاح الآلة في كلماتهم مختص بالإدراكات الجزئية فقط، وأما الإدراكات الكلية فهي لا تتحصل بآلة ما، رغم كونها حصولية في نفس الوقت، لكنها بناءً على هذا الميزان ينبغي أن تكون حضورية.

النظرية الرابعة:

إنَّ التمايز بين هذين العلمين ـ بناءً على ما هو المختار في تفسير حقيقة العلم ـ هو بكون الذي ينكشف للنفس حين العلم الحصولي إنما هو نفس أمر المعلوم، والذي هو لا بشرط من حيث الوجود والعدم، والذي ينكشف لها حين العلم الحضوري إنما هو وجود المعلوم، فالمنكشف لها بالعلم الحصولي نفس أمر الشيء، وفي العلم الحضوري وجود الشيء.

ومن هنا يظهر بأنَّ ما لا وجود له لا علم حضوري به، بل يمكن أن يحصل علم حصولي به.

وبذلك يتبين بأنَّ علم الحقّ تعالى بالأشياء قبل الإيجاد هو حصولي بناءً

---

(١) أصول فلسفه وروش رئاليسم ـ بالفارسية ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي، حواشي الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق: ج٢، ص٤٤ـ٤٥. وللعودة إلى النسخة المعرّبة لاحظ: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط٢، ١٤٢٢هـ ق، بيروت ـ لبنان: ج١، ص٣٤١ (م).

على هذا التفسير للحصولي، لا أنَّ علمه بها بحصول صورة لها عنده، كما هو المشهور في تفسيره.

فالحقّ في ملاك التمييز بين العلمين هو: أن النفس ذاتيها الحكاية، فإذا حكت عن محكيها النفس الأمري، فهو: العلم الحصولي، وإذا أحاطت بالشيء وجوداً، دون حكاية، فهو: العلم الحضوري. وهذا الضابط مبنيّ على ما اخترناه في تفسير حقيقة العلم؛ وذلك لأنَّ حصول العلم لدى النفس لا يعني كشفها عن الصورة الحاصلة في الذهن كما هو مذهب شيخنا الأستاذ جوادي آملي، ولا يعني كشفها عن الموجود المثالي أو العقلي كما هو مختار المصنف، بل إنَّ النفس صُممت بطريقة يكون ذاتها الكشف والإراءة عن واقع الشيء ونفس أمره، نظير المرآة، فبمجرد حصول ارتباط بين النفس وبين شيء ما تحصل هذه الحالة النورانية لديها، ولا يمكن أن لا تكون كذلك. وتفصيل الحديث في هذه النظرية موكول إلى دراسات أعمق.

٤ـ خصائص العلم الحضوري والعلم الحصولي

بعد أن ذكرنا الضوابط المختلفة التي قيلت في التفريق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري، ننتقل إلى ذكر خصائص العلم الحضوري، ومن خلالها تتبين خصائص العلم الحصولي؛ انطلاقاً من أن معرفة خصائص القسم توضح خصائص قسيمه.

لقد نصّ الحكماء على مجموعة من الخصائص للعلم الحضوري، والتي يمتاز بها عن العلم الحصولي، سنتوقف مع أهمها بالعرض والتحليل:

١. عدم احتياجه إلى صور إدراكية حاكية عن المعلوم، ولا لقوة من قواه الإدراكية

لا يعتمد العلم الحضوري على صور إدراكية من خلالها يدرك المعلوم، كما في العلم الحصولي، بل إن وجود المعلوم بنفسه حاضر لدى النفس دون حاجة

إلى أي وساطة، أو صورة، أو آلة، أو حكاية من النفس.

قد يقال: كيف تفسرون علمكم الحضوري بالصور الذهنية الحاصلة في أذهانكم إذن؟

فيقال: إنّ علمنا بالصور الذهنية ليس بما هي حاكية عن معلوم ما، بل إنها فاقدة للحكاية، فليس النظر إليها بعنوان ما به يُنظر، بل النظر إليها بعنوان ما فيه يُنظر.

٢. أن يكون الوجود الخارجي والكون النفس الأمري عين الوجود الإدراكي

إنَّ العلم والمعلوم في العلم الحضوري هما واحد، فيكون وجوده العلمي نفس وجوده العيني، كعلم المجردات بذاتها. أما في العلم الحصولي فإنّ الوجود العلمي هو غير الوجود العيني، كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا، وهذه الخاصية متلازمة مع الخاصية الأولى، فثبوت عدم الواسطة في العلم الحضوري يستلزم أن يكون العلم والمعلوم فيه واحد(١).

قال الحكيم السبزواري: «والحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم لا صورته ونقشه كعلم المجرد بذاته أو بمعلوله كعلم الحق تعالى بمعلولاته»(٢).

٣. عدم وجود الخطأ فيه

لا معنى لأن توصف المدركات المعلومة علماً حضورياً بالصدق أو الكذب، إذا عنينا بالصدق والكذب مطابقة الصورة الذهنية للواقعية الخارجية وعدمها؛ إذ لا صورة في هذا العلم، كي نبحث عن مطابقها، بل الحاضر هو وجود الشيء. لكن إذا أردنا من المطابقة وعدمها كشف الواقع

---

(١) لاحظ: مجموعه رسائل فلسفي، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص ٤٦. طبعاً سيكون العلم والمعلوم وفقاً للنظر العميق الذي يطرحه المصنف شيئاً واحداً.

(٢) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، ج١، ص٧٧ـ٧٨.

وعدمه، فسوف يكون العلم الحضوري كاشفاً عن الواقع بشكل دائم.

وقدْ تُثار إشكالية في تمامية هذه الخاصية فحواها: مشاهدة عديد من العلوم الحضورية الكاذبة، نظير شعور الإنسان بالجوع وطلب الطعام، بينما يتبيّن له كذب هذا الشعور، وكذا ما يتراءى لبعض العرفاء من مكاشفات غير مطابقة للواقع.

وقد طرحت في الكلمات عدة أجوبة لهذه الإشكالية:

منها: الذهاب إلى أنَّ ما يحصل من علم حضوري لدى النفس هو علم لا خطأ فيه، لكن ما يقوم به الذهن من عمليات مقايسة بين ما حصل عنده الآن وبين ما عنده من إحساسات سابقة، أدّى به إلى القول «بأنَّ علة هذا الإحساس هي الحاجة إلى الغذاء ـ مثلاً ـ وقد كانت هذه المقارنة خطأ، ومن هنا تسرب الخطأ إلى مجال تعيين العلة والتفسير الذهني، والأخطاء التي تحدث في المكاشفات العرفانية هي من هذا الباب أيضاً»[1].

ومنها: إنَّ ما يتصور من أخطاء في العلم الحضوري إنما هو عائد إلى التطبيق الخاطئ، فالأخطاء إنما تحصل في مرحلة العلم الحصولي عندما يحاول الذهن معرفة مصداق هذا المعلوم الحضوري، فيحصل له الاشتباه حين ذاك.

ومنها: ما احتمله شيخنا الأستاذ جوادي آملي من أنَّ حصول الخطأ في العلوم الحضورية قد يكون راجعاً إلى الخلط بين المثال المتصل والمثال المنفصل، «بمعنى أن ما يشاهده السالك غير الواصل في عالم المثال المتصل يعده جزءاً من عالم المثال المنفصل، وبما أن هذا العالم المنفصل من صنع الإله البديع، فهو منزَّه من أيّ عيب ونقص، ولا يوجد فيه شي من الفطور والتفاوت... فيحسب أنه قد رأى حقاً غير مشوب، نظير الرؤى غير الصادقة التي تتمثل بها الهواجس النفسانية، ويظن المشاهد بأنه قد حصل على جزء من

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج١، ص ١٧٧. بتصرف.

النبوة الإنبائية ـ لا التشريعية ـ مع أن ما تمثل لديه ليس إلا جزءاً من أفكاره الخاصة أو أوصافه المخصوصة.

وقد يذهب إلى العالم المنفصل بعين حولاء، على أثر مدركات قبلية واعتقادات سابقة، فيراه على أساس ملاحظاته الخاصة ومن زاوية نظره الأحول، ومن هنا فقد يحصل له الاشتباه، فمن الممكن مثلاً أن يشاهد ما هو الحق أحياناً في المثال المنفصل أو أعلى من عالم المثال، لكن الاشتباه يحصل له عندما يتنزل من حالته الشهودية... إلى نشأة العلم الحصولي، فيقوم بشرح ما حصل لديه في صيغة أفكار بشرية... فالخطأ في هذا الموارد هو في العلم الحصولي، لا الحضوري»[1].

٤. لا تجريد ولا انتزاع فيه

إنَّ التجريد والانتزاع ـ بناءً على ما تراه المدرسة المشائية في تفسير العلم الحصولي ـ إنما هو شأن العلم الحصولي، ولا يحتاج العلم الحضوري إلى المرور بعملياته ـ التي سيأتي الحديث عنها؛ لأنَّ عين المعلوم حاضرة عند العالِم، لكن هذا لا يعني عدم إمكانية أن يكون العلم الحضوري منشأً لانتزاع العلم الحصولي[2].

٥. عدم انقسامه إلى تصور وتصديق

إنَّ قوام التصور والتصديق هو الصورة الذهنية الحاكية، والعلم الحضوري فاقد لهذه الصورة، فالعلم الذي هو مقسم التصور والتصديق إنما

---

(١) معرفت شناسي در قرآن، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ص ١١٣ـ ١١٤.(م).

(٢) لاحظ: تعليقة على شرح قسم الحكمة من المنظومة، تأليف: ميرزا مهدي مدرس آشتياني، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري ومهدى محقق، ومقدمة البروفسور ايزوتسو بالانجليزية، انتشارات جامعة طهران، ط٣، ١٣٧٢ هـ ش: ص ٤٧٩.

هو العلم الحصولي دون الحضوري[1].

ومن هنا أكد المصنف في حواشيه على الأسفار بأنَّ إطلاق التصورات على علوم المبادئ العالية إطلاق مسامحي؛ لأنَّ علوم تلك المبادئ العالية حضورية، ومقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي[2].

٦. عدم اتصافه بالقواعد المنطقية

يعرّف المنطق بكونه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ، فهو علم تبين فيه شروط التصورات والتصديقات، وكذا الموانع التي تقف أمام حصولها بصورة صحيحة، لكي يتسنى الحصول على علم دون أخطاء قدر الإمكان، لكن افتراض هذه الشروط والموانع في العلم الحضوري لا معنى له، حيث أن هذه الأمور هي وصف للماهية والمفهوم، والعلم الحضوري ليس من هذا القبيل[3].

٧. قابليته للشدة والضعف

هناك تفاوت بين مراتب العلم الحضوري قوة وضعفاً؛ حيث إنَّ البعض من هذه المراتب يحصل مع الالتفات، ويحصل البعض الآخر مع شيء من

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري: ج٣، ص ٤٦٦، ح٢. ج٦، ص٢٥٧، ح٣. شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ط١، ١٣٨٣هـ ش: ص ٣٨. عيون مسائل النفس، حسن زادة آملي، مؤسسة انتشارات أمير كبير، إيران، ط١، ١٣٧١هـ ش: ص ٥٢١.

(٢) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٨، ص ٢٣٦. وأيضاً: المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٥٤هـ ش: ص١١١.

(٣) لاحظ: تعليقة على شرح قسم الحكمة من المنظومة، ميرزا مهدى الآشتياني، مصدر سابق: ص٤٧٩.

الالتفات، أو دون أي التفات، والاختلاف هذا «يعود أحياناً إلى اختلاف درجات وجود الشخص المدرِك، فكلما كانت النفس ضعيفة من حيث المرتبة الوجودية كانت علومها الحضورية ضعيفة وباهتة، وكلما ارتفعت مرتبتها الوجودية تكاملت علومها الحضورية وأصبحت أشد وعياً»(١)، وتفصيل هذا المطلب متوقف على بيان إلى ما قُرر في محله من إثبات لمراتب الوجود ومراتب تكامل النفس الإنسانية، والذي يطلب من مظانه.

كما إنَّ العلم الحضوري بالحالات النفسية يقبل الشدة والضعف بصورة أخرى، فعندما يزور المريض صديقٌ عزيز عليه، تراه ينسيه آلامه موقتاً، فرغم أن المريض لديه علم حضوري بهذه الآلام، لكنها سرعان ما تعود إليه بمجرد ذهاب هذا الصديق، وهذا يكشف عن أن علة ضعف وقوة هذا الإدراك الحضوري إنما هو ضعف الالتفات وقوّته(٢).

٨. مرافقة العلم الحصولي له

بمجرد أن يحصل علم حضوري لدى الإنسان يتحرك الذهن بطبيعته لتصوير هذه الحالة، والتعبير عنها، فعندما تصيب الفرد حالة من الذعر والقلق الداخلي سرعان ما يبدأ الذهن بتحليلها وصياغتها وأخذ مفهوم عنها، فيعبر عنها قائلاً: أنا قلق. لكن هذه الخاصية ليست خاصية جميع المصاديق الحضورية؛ فإنَّ بعضاً من مصاديق هذا العلم غير قابلة لوصفها والتعبير عنها.

نظرية المصنف في حقيقة العلم الحصولي

بعد أن عرض المصنف لمسلك المشهور في انقسام العلم إلى حصولي وحضوري، وصف هذا التقسيم بأنه مؤدى النظر البدوي في المسألة، وأما

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١، ص١٧٨.

(٢) لاحظ: المصدر نفسه.

الذي يهدي إليه النظر العميق فهو أنَّ العلم الحصولي ينتهي إلى العلم الحضوري. إلا أنَّ هناك قراءات متعددة في تفسير هذه النظرية، منشأها اختلاف تعابير المصنف في مجموع آثاره الفلسفية.

لكن قبل بيان هذه النظرية والقراءات في تفسيرها لابد من الإشارة إلى أنَّ العلم هل هو مجرد أم مادي؟ وبعد ذلك نعود لبيان نظرية المصنف.

أضواء على النص

* قوله: «قد تقدّم في بحث الوجود الذهني».

تذكير بما مر من أدلة لإثبات العلم الحصولي في المرحلة الثالثة من هذا الكتاب.

* قوله: «ويعبّر عنها بـ (أنا)».

ليس المراد مفهوم الأنا؛ فهو مفهوم كلي له مصاديق كثيرة، وقد يغيب عن الذهن، بل المراد مصداقه الذي لا يغيب عن العالم مطلقاً، وهو علم بسيط لا يحصل خطأ فيه، لكن الخطأ يحصل عندما يريد الإنسان التعبير عنه. فهو الذي يعبّر عنه بالعلم بالشيء، فيبقى علماً بسيطاً لا تركيب فيه، وفي بعض الأحيان يتعلق العلم به فيكون علماً مركباً، فهو العلم بالعلم بالشيء، «فالعالم بالعلم البسيط هو الشخص الذي يعلم، ولا يعلم بكونه عالماً، والعالم بالعلم المركب هو الشخص الذي يعلم، ويعلم بأنه يعلم»[1].

* قوله: «فإنه لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته...».

هذه إشارة إلى برهان ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا لإثبات وجود النفس، وأنها أمر وراء البدن، حيث قال في الإشارات والتنبيهات:

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق، ج١، ق ٢، ص ١٩٤ـ ١٩٥.

«ارجع إلى نفسك وتأمّل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أنَّ هذا يكون للمستبصر، حتى أنَّ النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره.

ولو توهمت أن ذاتك قد خُلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة، ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت إنيتها»(١).

* قوله تَدُّل: «وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته...».

شروع في بيان الشواهد على العلم الحضوري.

* قوله تَدُّل: «لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن».

حضور ذواتنا عندنا بوجودها أمر وجداني وبديهي، وما أقامه من دليل هو للتنبيه عليه فقط.

* قوله تَدُّل: «وإنما يتشخص بالوجود الخارجي».

هناك احتمالان في مقصود هذه العبارة:

أولاً: إنَّ تشخص المفهوم وصيرورته جزئياً حقيقياً إنما هو بالارتباط بالواقع الخارجي.

ثانياً: تعليل لكون المفهوم كيفما فرض فهو لا يأبى أن يصدق على كثيرين؛ لأنَّ التشخص بالوجود، وهو ليس بوجود، بل هو مفهوم. والاحتمال الأول هو الأنسب مع سياق المطلب.

* قوله تَدُّل: «وقد تحقق أن التشخص بالوجود».

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، نشر البلاغة، ط١، ١٣٧٥هـ ش، قم ـ إيران: ص٨٠.

قال صدر المتألهين: «الحق أنَّ تشخص الشيء، بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره، إنما يكون بأمرٍ زائدٍ على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه، فالمشخص للشيء ـ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه ـ لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإنَّ كل وجود متشخص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضمّ إليه ألف مخصص»(١).

وقال المصنف في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من هذا الكتاب: «وأما الجزئية وهي امتناع الشركة في شيء، وتسمى الشخصية، فالحق أنها بالوجود، كما ذهب إليه الفارابي وتبعه صدر المتألهين»(٢).

* قوله ﷺ: «والذي يهدي إليه النظر العميق...».

بداية الرؤية الجديدة التي يطرحها المصنف، والتي أدّت إلى قراءات في فهمها وتصويرها، فهل المصنف منكر للعلم الحصولي؟ أم هو يؤمن بكون أساسه حضورياً؟ سيأتي توضيح الخلاف في هذه النقطة من نظرية المصنف.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٢، ص١٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٧٦.

٢ـ تجرد العلم وأدلته:

بيانُ ذلك: إنَّ الصورةَ العلميةَ ـ كيفما فُرضت ـ مجردةٌ من المادة، عاريةٌ من القوّة، وذلك لوضوح أنها ـ بما أنها معلومةٌ ـ فعليةٌ لا قوّةَ فيها لشيءٍ البتة، فلو فُرض أيُّ تغيّرٍ فيها، كانت الصورةُ الجديدةُ مباينةً للصورةِ المعلومةِ سابقاً، ولو كانتِ الصورةُ العلميةُ ماديةً، لم تأبَ التغيُّرَ.

وأيضاً: لو كانت ماديةً لم تفقِدْ خواصَّ المادة اللازمةِ، وهي: (الانقسامُ) و(الزمانُ) و(المكانُ)، فالعلمُ ـ بما أنه علمٌ ـ لا يقبلُ النصفَ والثلثَ مثلاً، ولو كان منطبعاً في مادةٍ جسمانيةٍ لانقسمَ بانقسامِها. ولا يتقيّدُ بزمانٍ، ولو كان مادياً، وكل ماديٍّ متحركٌ، لتغيُّرٍ بتغيّرِ الزمانِ. ولا يشارُ إليه في مكان، ولو كان مادياً، حلَّ في مكانٍ.

فإنْ قلتَ: عدمُ انقسامِ الصورةِ العلميةِ بما أنها علمٌ، لا ينافي انطباعَها في جسمٍ ـ كجزء من الدماغِ مثلاً ـ وانقسامَها بعرضِ المحلِّ، كما أنَّ الكيفيةَ ـ كاللونِ العارض لسطحِ جسمٍ ـ تأبىَ الانقسامَ بما أنها كيفيةٌ، وتنقسمُ بعرضِ المحل، فَلِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الصورةُ العلميةُ ماديةً، منطبعةً في محلٍّ، منقسمةً بعرضِ محلِّها، وخاصةً بناءً على ما هو المعروفُ، من كونِ العلمِ كيفيةً نفسانية؟!

وأيضاً: انطباقُ العلمِ على الزمانِ ـ وخاصةً في العلومِ الحسّيةِ والخياليةِ ـ مما لا ينبغي أن يرتابَ فيه، كإحساسِ الأعمالِ المادية في زمانٍ وجودِها.

وأيضاً: اختصاصُ أجزاءٍ من الدماغِ بخاصةِ العلمِ ـ بحيثُ يستقيمُ باستقامتها، ويختلُّ باختلالِها، على ما هو المسلَّمُ في الطبِّ ـ لا شكَّ فيه، فللصورةِ العلميةِ مكانٌ، كما أن لها زماناً.

قلنا: إنَّ إباءَ الصورةِ العلميةِ، وامتناعَها عن الانقسامِ ـ بما أنها علمٌ ـ لا شكَّ فيه ـ كما ذُكِرَ ـ وأما انقسامُها بعرضِ انقسامِ المحلِّ، كالجزءِ العصبيِّ مثلاً،

مما لا شكَّ في بطلانِه أيضاً، فإنا نحسُّ ونتخيّلُ صوراً هي أعظمُ كثيراً مما فُرِضَ محلاً لها من الجزءِ العصبيِّ، كالسماءِ بأرجائِها، والأرضِ بأقطارِها، والجبالِ الشاهقةِ، والبراري الواسعةِ، والبحورِ الزاخرةِ، ومن الممتنعِ انطباعُ الكبيرِ في الصغيرِ.

وما قيل: (إنَّ إدراكَ الكبرِ والصغرِ في الصورةِ العلميةِ إنما هو: بقياسِ أجزاءِ الصورةِ العلميةِ بعضها إلى بعضٍ) لا يفيدُ شيئاً؛ فإنَّ المشهودَ هو الكبيرُ بكبرِهِ، دونَ النسبةِ الكليةِ المقداريةِ التي بينَ الكبيرةِ والصغيرةِ، وأن النسبة بينهما ـ مثلاً ـ نسبةُ المائةِ إلى الواحدِ.

فالصورةُ العلميةُ المحسوسةُ أو المتخيَّلةُ، بما لها من المقدارِ، قائمةٌ بنفسِها في عالمِ النفسِ، من غيرِ انطباعٍ في جزءٍ عصبيّ، أو أمرٍ ماديٍّ غيرِها، ولا انقسامَ لها بعرضِ انقسامِهِ. والإشارةُ الذهنيةُ إلى بعضِ أجزاءِ المعلومِ، وفصلِهِ عن الأجزاءِ الأُخرِ، كالإشارةِ إلى بعضِ أجزاءِ زيدٍ المحسوسِ، أو المتخيَّل، ثمّ إلى بعضِها الآخرِ، ليس من التقسيمِ في شيءٍ، وإنما هو إعراضٌ عن الصورةِ العلميةِ الأوليةِ، وإيجادٌ لصورتينِ أُخريَين.

وإذ لا انطباعَ للصورةِ العلميةِ في جزءٍ عصبيٍّ، ولا انقسامَ لها بعرضِ انقسامِهِ، فارتباطُ الصورةِ العلميةِ بالجزءِ العصبيّ، وما يعملُه من عملٍ عندَ الإدراكِ، ارتباطٌ إعداديٌّ، بمعنى: إنَّ ما يأتيه الجزءُ العصبيُّ من عملٍ، تستعدُّ به النفسُ لأن تحضُرَ عندَها، وتظهَرَ في عالَمِها الصورةُ العلميةُ الخاصةُ، بما للمعلومِ من الخصوصياتِ.

وكذلك المقارنةُ التي تتراءى بين إدراكاتِنا، وبينَ الزمان، إنما هي بينَ العملِ الماديِّ الإعداديِّ ـ التي تعملُه النفس في آلةِ الإدراك ـ وبين الزمان، لا بين الصورةِ العلميةِ ـ بما أنه علمٌ ـ وبينَ الزمان.

ومن الدليل على ذلك: إنا كثيراً ما ندركُ شيئاً من المعلومات، ونخزنُه

عندنا، ثمَّ نذكرُه بعَينِه، بعد انقضاءِ سنينَ متمادية، من غيرِ أيِّ تغييرٍ، ولو كان مقيداً بالزمان لتغيَّر بتغيُّرِه.

٤ـ حقيقة العلم الحصولي عند المصنف:

فقد تحصَّلَ بما تقدّم: أنَّ الصورةَ العلميةَ ـ كيفما كانت ـ مجردةٌ من المادّة، خاليةٌ عن القوّة. وإذ كانت كذلك، فهي أقوى وجوداً من المعلوم الماديِّ الذي يقعُ عليه الحسُّ، وينتهي إليه التخيُّلُ والتعقُّلُ، ولها آثارُ وجودِها المجردِ. وأما آثارُ وجودِها الخارجيِّ الماديِّ ـ التي نحسَبُها متعلقةً للإدراك ـ فليست آثاراً للمعلومِ بالحقيقةِ ـ الذي يحضرُ عندَ المدرِك ـ حتى تترتَّبَ عليه، أو لا تترتَّبَ. وإنما هو الوهمُ يُوهِمُ للمدرِك أنَّ الحاضرَ عنده حالَ الإدراكِ هو الصورةُ المتعلقةُ بالمادة خارجاً، فيطلبُ آثارَها الخارجيةَ، فلا يجدُها معه، فيحكمُ بأنَّ المعلومَ هو الماهيةُ، بدونِ ترتُّب الآثارِ الخارجية.

فالمعلومُ عندَ العلمِ الحصوليِّ بأمرٍ له نوعُ تعلُّقٍ بالمادة هو: موجودٌ مجردٌ، هو مبدأٌ فاعليٌّ لذلك الأمر، واجدٌ لما هو كمالُه، يحضُر بوجودِه الخارجيِّ للمدرِك، وهو علمٌ حضوريٌّ، ويتعقَّبُه انتقالُ (المدرِك) إلى ما لذلك الأمرِ من الماهيةِ والآثارِ المترتبةِ عليه في الخارج.

وبتعبيرٍ آخر: العلمُ الحصوليُّ اعتبارٌ عقليٌّ يضطرُّ إليه العقلُ، مأخوذٌ من معلومٍ حضوريٍّ، هو موجودٌ مجردٌ مثاليٌّ أو عقليٌّ، حاضرٌ بوجودِه الخارجيِّ للمدرِك، وإن كان مدرَكاً من بعيد.

٥ـ الصحيح في تعريف العلم:

ولنرجعْ إلى ما كنا بصددِه مِن الكلامِ في تعريفِ العلم، فنقولُ حصولُ العلمِ ووجودُه للعالِمِ مما لا ريبَ فيه، وليس كلُّ حصولٍ كيفَ كان، بل حصولُ أمرٍ هو بالفعلِ فعليّةٌ محضةٌ لا قوّةَ فيه لشيءٍ أصلاً، فإنا نجدُ بالوجدانِ أنَّ الصورةَ العلميةَ ـ من حيثُ هي ـ لا تقوَى على صورةٍ أخرى، ولا تقبلُ

التغيُّرَ عما هي عليه من الفعليةِ، فهو حصولُ مجرد [المجرد] من المادةِ، عارٍ من نواقصِ القوّةِ، ونسمِّي ذلك حضوراً.

فحضورُ شيءٍ لشيءٍ حصولُه له، بحيث يكونُ تامَّ الفعليةِ، غيرَ متعلّقٍ بالمادةِ، بحيثُ يكونُ ناقصاً من جهةٍ بعضِ كمالاتِهِ التي في القوة.

ومقتضَى حضورِ العلمِ للعالِمِ أن يكونَ العالمُ ـ أيضاً ـ تامّاً، ذا فعليةٍ في نفسِه، غيرَ ناقصٍ من حيثُ بعضِ كمالاتِهِ الممكنةِ له، وهو كونُه مجرداً من المادةِ خالياً عن القوة. فالعلمُ حصولُ أمرٍ مجردٍ من المادةِ لأمرٍ مجردٍ، وإن شئتَ قلتَ: حضورُ شيءٍ لشيءٍ.

الشرح

تعرّض المصنف في هذا المقطع من الفصل لإحدى خواص العلم الأساسية، وهي: التجرد، ورتّب على ذلك نظريته في حقيقة العلم الحصولي، وختم الفصل بالعودة إلى تعريف العلم مجدداً. وبغية الوقوف على أبحاث هذا المقطع بشكل سليم لابد من فهرسته في المباحث التالية:

(١) تجرّد العلم وأدلّته.

(٢) حقيقة العلم الحصولي عند المصنف.

(٣) الصحيح في تعريف العلم[1].

---

(١) رقّمنا هذه الأبحاث في عنوان الفصل ومتنه، بالمبحث الثالث والرابع والخامس، لذا وجب التنويه (م).

المبحث الثالث

تجرد العلم وأدلته

تنوعت الإجابة على كون العلم مادياً أم مجرداً بين مؤيد ومخالف، فذهب الماديون إلى أنَّ العلم هو مادي بنحو مطلق، وأنَّ ما يحصل من فعل وانفعالات عند الإنسان دليل على ذلك، وعند تعرض الدماغ أو جزء منه إلى الإصابة فسوف ينتفي العلم بشكل طبيعي[1].

أما الفلاسفة المتقدمون على صدر المتألهين فقد قسموا الإدراك إلى أربعة أقسام: حسي وخيالي ووهمي وعقلي، وحصروا تجرد العلم في القسم العقلي فقط، لكن صدر المتألهين لم يقبل هذا الكلام، وذهب إلى أنَّ العلم مجرد في جميع هذه الأقسام، رغم حصره الأقسام في ثلاثة فقط.

---

(١) الدماغ كما يعرّفه المختصون: هو كتلة رخوة رمادية اللون من الخارج بيضاء من الداخل، يقرب وزنها في الإنسان العادي من ثلاثة باوندات، محمية داخل الجمجمة بعدة طبقات متتالية عظمية صلبة وليفية ثم لينيّة هلامية، والدماغ متكون من عدة مناطق، تقوم كل منطقة بوظيفتها الخاصة بها، من تلفّظ وحسّ وشمّ ونظر وما شاكل، وأنَّ فساد أي منطقة من هذه المناطق يعني شلّ القسم المختص بإدراكات هذه المنطقة، وذهبوا إلى أنَّ قلّة وزن الدماغ عن الحدّ الطبيعي يؤدي إلى تدنّي قدراته الإدراكية والذكائية. لاحظ في هذا الصدد: الدماغ والإدراك والذكاء والتعلم، الدكتور محمد زياد حمدان، دراسة فسيولوجية لماهياتها ووظائفها وعلاقاتها، المطبوع ضمن سلسلة المكتبة التربوية السريعة، العدد٤٩، دار التربية الحديثة، عمان ـ الأردن، ١٩٨٦م: ص٧ (م).

والمدعى الذي يريد المصنف التدليل عليه هو: أنَّ الصورة العلمية ـ سواء أكانت كلية أم جزئية ـ فهي مجردة عن المادة، خالية من القوة. وقد أورد ثلاثة أدلة لهذا الغرض هي عبارة عن:

الدليل الأول: الصورة العلمية فعلية لا قوة معها

لا يمكن افتراض الصورة العلمية مادية؛ إذ لو فرضناها كذلك لكانت متغيّرة، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة: فمع فرض أنَّ الصورة العلمية مادية فسوف يلازمها التغيّر؛ وذلك لأنَّ طبيعة المادة هي كونها حاملة لقوة التغير كما قُرر في الأبحاث السابقة(١). ومع فرض كونها قابلة للتغير فهو إما بنحو الحركة، وإما بنحو الكون والفساد.

واللازم بكلا نحويه باطل، فالصورة العلمية عارية من هذين النحوين، فعندما تريد أن تدرك صورة إنسان بعد تقطيعها إلى نصفين فلن تكون له ـ على هذا الأساس ـ وحدة ذهنية، بل إنَّ وحدته سوف تنثلم ويكون أجزاءً متعددة.

وفرض التغيّر في الصور العلمية يقتضي فساد الصورة الأولى ـ بناءً على الكون والفساد ـ وهذا غير متحقق؛ لأنَّ الصورة الأولى باقية على حالها. أو يقتضي ذهاب حدّها لكي يأتي حدّ الثانية ـ بناء على الحركة الجوهرية ـ وهذا غير متحقق أيضاً. فإنا نجد أنَّ مجيء اللاحقة لا يغيّر من وضع السابقة بشيء، بل هي باقية على حالها، كما نجد اللاحقة مباينة للسابقة، مع أنها لو كانت متغيرة عنها وقوة لها للزم وجود أمر مشترك بينهما؛ إذ لا معنى لأن تكون اللاحقة متغيرة عن السابقة ولا وجود لأمر مشترك بينهما، فنستكشف من

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٩٩ـ ١٠٢.

خلال مباينة الصورة اللاحقة كونها غير متغيّرة عن السابقة؛ لضرورة وجود أمرٍ مشتركٍ في حالة التغيّر، فالصورة العلمية مجردة عن المادة.

الدليل الثاني: خلو الصورة العلمية عن الخواص المادية

إنَّ خصائص الموجود المادي في هذه النشأة[1] ثلاثة أشياء لا يمكن افتراضه بدونها وهي: الانقسام والزمان والمكان، والصورة العلمية عارية عن كل هذه الخصائص، فهي مجردة من خصائص المادة.

بيان ذلك:

إنَّ الصور العلمية عند الإنسان إما عقلية كلية، وإما جزئية خيالية أو حسية[2]، والصور العقلية لا معنى لقبولها الانقسام؛ إذ لا معنى لأن نقول بأنَّ مفهوم الإنسان يقبل الانقسام إلى النصف والربع والثلث.

أمّا الصور الجزئية فعدم قبولها للانقسام أوضح من الصور العقلية؛ لأنَّ تقسيمك لصورة زيد الخارجي ـ مثلاً ـ لا يعدم صورته الذهنية السابقة، بل الصورة السابقة موجودة على حالها؛ لأنها مجردة.

كما أنَّ الصور العلمية ليس لها زمان؛ لأنَّ افتراض وجود زمان للصورة العلمية يعني كونها متحركة غير قارّة، حيث إنَّ الزمان مقدار الحركة، وهي خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فلا يوجد لدينا شيء لا هو سابق ولا هو لاحق، وكل ما هو موجود إما ماضٍ أو مستقبل. ولهذا قرروا عدم وجود الحال في الحركة؛ إذ الموجود سيّال لا ثبات ولا قرار له، مع أننا نجد بالوجدان ثبات الصورة العلمية في أذهاننا.

---

(١) إنَّ هذه الخصائص الثلاث هي من مختصات هذه النشأة فقط، حيث إنَّ النشآت الأخرى لها نظام آخر مختلف تماماً عن هذه النشأة، وهذا هو صريح القرآن الكريم والدليل العقلي. قال تعالى: ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ سورة الواقعة، الآية: ٦١.

(٢) سيأتي الحديث مفصلاً عن هذه القوى الإنسانية في الفصول اللاحقة.

وليس للصورة العلمية مكان أيضاً، فلا يشار إلى مكان محدد في الذهن فيقال بأنَّ الصورة العلمية الكذائية موجودة فيه، وتلك الصورة الأخرى توجد في مكان آخر، ولذا قيل: بأنَّ الصورة العلمية لا تقبل الإشارة الحسية.

فالصورة العلمية لا تحتوي على أي خاصية من خواص المادة، فلا هي قابلة للانقسام، وليس لها زمان ولا مكان. فلا يمكن القول بأنها مادية، فهي مجردة.

وقد لوحظ على هذه الخصوصيات بملاحظات:

فالانقسام إما ذاتي أو عرضي، وإذا حُصر الانقسام بالذاتي، فالذي يقبل الانقسام الذاتي هو الكم فقط، ويكون الجوهر وجميع الأعراض ـ غير الكم ـ غير قابلة لمثل هذا الانقسام، فلابد أن يكون المقصود من الانقسام هو الأعم من الذاتي والعرضي.

والعلم ـ الذي هو من مقولة الكيف ـ لا يقبل الانقسام بالذات؛ لأنَّ الكيف عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، لكنه يقبل الانقسام بالعرض، حيث إنّه ينقسم بعرض محله العارض له حقيقةً لا مجازاً، فالعلم منطبع في جزئه الدماغي المختص به، وينقسم بتبعه، ولا برهان على بطلان هذا الفرض[1].

ومع ثبوت الانقسام للصورة العلمية يبطل الدليل الأول الذي كان يرتكز على عدم قبول الصورة العلمية للتغيّر، فمع كونها قابلة للانقسام فلابد من الالتزام بتغيّرها؛ لأنَّ فيها قوة التغيّر، وقد التزم الدليل الأول بكون الصورة العلمية فعلية لا قوة معها.

كما أنَّ الصورة العلمية لها زمان؛ فإنَّ تحصيل المعلومات من مطالعة كتاب

---

(١) هذا الانقسام هو انقسام بالتبع لا بالعرض، فهو من قبيل تحرك العربة خلف الحصان، فهي متحركة بتبع تحرك الحصان، لكن تحركها ليس تحركاً مجازياً بل هو تحرك حقيقي.

مثلاً تتوقت بوقتٍ معينٍ، حيث لم تكن هذه المعلومات قبل ساعة عند قارئها، وقد حصلت له في الوقت الحاضر، وهذا يُدلّل على أنَّ الصورة العلمية بكل أقسامها لها زمان، رغم أنَّ الأمر يتجلى بشكل أوضح في الصورة الحسية والخيالية، لأنَّ الصورة الخيالية مأخوذة من صورة حسية، وهي مأخوذة من المادة الخارجية التي لها زمان.

وللصورة العلمية مكان أيضاً؛ فقد أثبتت الأبحاث الفسيولوجية القديمة والمعاصرة بأنَّ انعدام جزء من الدماغ مؤثر على القوة التي ترتكز في عملها عليه، فكل منطقة من مناطق الدماغ لها وظيفة خاصة تقوم بها، وهذا يؤكد مكانية الصورة العلمية(١).

وقبل أن نبدأ في عرض إجابات المصنف على هذه الملاحظات لابد أن نشير إلى حصول الاتفاق على أنَّ الصورة العلمية بما هي صورة علمية لا تقبل الانقسام بالذات، إنما وقع الكلام في قبولها للانقسام التبعي، فلابد أن يُصبّ الكلام على ذلك المحل الذي ينقسم العلم بتبعه، فهل هو أمر مادي؟ الذي يظهر استحالة أن يكون ذلك المحل أمراً مادياً؛ لاستلزامه انطباع الكبير في الصغير، وهو باطل.

ولكي يبيّن المصنف الملازمة وبطلان اللازم أورد في كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) شاهداً أدبياً له دلالات فلسفية، يصوّر من خلاله عدة حالات إدراكية، ومن بعد ذلك يقوم بالتعليق عليها للردّ على هذه الملاحظة، سنقوم بنقل هذا المقطع من كلامه بشكل كامل؛ لارتكاز ردّ تلك الملاحظات عليه، وما جاء من المصنف في ردّ هذه الملاحظات هنا، إجمال ما

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، الدكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٠م: ص ١٤٤ـ١٤٨. الدماغ والإدراك والذكاء والتعلم، الدكتور محمد زياد حمدان، مصدر سابق: ص ٢٧ـ٣٤.

ورد هناك.

قال المصنف في «أصول الفلسفة»: «تصور لو أنَّ بيدكَ صورة فوتوغرافية لا يتجاوز حجمها (١٢ سم في ٨ سم)، وأنت تنظر إلى ما تحتويه الصورة من منظر لأسرة ذات أفراد، تجلس في إحدى المتنزهات المطلّة على إحدى البحيرات، وماء البحيرة العذب يشبه أحجار اللجين الخالص مصطف بعضه على بعض، وحركة أمواجه تحكي حركة الرياح وهبوب النسيم العليل، بقرب هذه البحيرة تظهر روضة بديعة خضراء، تتوزع فيها أشجار طرية وجميلة في بستان، وتستنشق أغصانها نسيم الربيع فتنعش، ويحركها الهواء فتَطرب وتُطرب.

ويسرح أفق هذا المنظر إلى خمسة عشر كيلومتراً لينتهي إلى سلسلة جبال اصطفت قممها كأسنان المشط ليشكّل هذا المنظر لوحة فنيّة وضعت بقرب طفلٍ صغير.

في زاوية من هذا المتنزه تجد فراشاً تحلق حوله أسرة، يجلس بينهم رجل ابن الأربعين كما توحي ملامحه، ومعه بضعة أطفال، يُدلّل جو العطف والحب الذي يلفّهم على أنهم أولاده، وقد وُضع بين أيديهم طبق من التفاح، توزعوا في هذه الحلقة، فواحد منهم عاكف بحرارةٍ على أكل تفاحته التي بيده، والآخر يشم تفاحته، والثالث رغم كونه ماسكاً تفاحة بيده يقف بجنب أبيه كغصن ريحان يطالب بأخرى، والآخر ـ مع أنه غير محروم منه ـ يريد أن يقع بنفسه في طبق التفاح ليحرم الآخرين، إنه لتدافع ظريف.

هذه نظرة نسميها النظرة الأولى.

نعود إلى الصورة الفوتوغرافية، سنجدها قطعة من الورق الأبيض لا يتعدى محتواها بقعاً سوداء، توزّعت على سطحها بأشكال مختلفة، بعضها كبيرة نسبياً وبعضها صغيرة نسبياً، وبعضها بعيدة وبعضها قريبة بالنسبة إلى

بعضها، وهذه نظرة أخرى نسميها نظرة ثانية.

لو سُئلت الآن: هل المشهد الفسيح بما فيه من خصوصيات تقدّم وصفها [وكلما ذهبنا في النظر إلى ما هو أعمق اكتشفنا مواصفات جديدة] نطّلع عليه عبر الصورة التي حشدت في ١٢ في ٨ سم؟ ماذا سيكون جوابك؟ ستقول حتماً: لا.

لا يمكن إطلاقاً أن يتجلى مشهد خمسة عشر كيلو متراً بمضامينه الكثيرة وبكل أبعادها المختلفة وسماته المادية والروحية المختلفة من خلال صفحة مساحتها (١٢ في ٨) سم٢، ولا يمكن لهذه الصفحة أن تحكي ذلك المشهد.

بل تبقى الصورة تشير إلى ذلك المشهد، وإلا فليس هناك على صفحة الورق التي أنتجها جهاز التصوير سوى مجموعة بقع سوداء، لاحظ حجم تفاوت الطريق من أين إلى أين»[1].

وقد اعترض على البيان المتقدم بإنكار كون هذه الصورة المنطبعة كبيرة، بل هي صغيرة جداً، لكن فيها حكاية عن الكبيرة، ومن خلال حواسّنا نتمكن أن نتعرف على النسبة الموجودة بين الصورة الكبيرة والصورة الصغيرة، «فالإدراك عبارة عن الظاهرة المادية التي تحصل في المجموعة العصبية أو في الدماغ، وقد عالجت البحوث العلمية مشكلة الصغر والكبر والبعد والقرب، فالعلم يعتقد اليوم أنَّ جهاز البصر رغم كونه لا يتجاوز جهاز تصوير دقيق، ورغم تجمّع كل الأشعة الضوئية في النقطة الصفراء للعين فتتحقق الرؤية، فإننا لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة، غاية ما في الأمر أننا نقيس حجم سائر الأجزاء من خلال أصغر الأجزاء التي نشاهدها في هذه النقطة، وفي ضوء

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص١٤٢ـ١٤٤. بتصرف وتعديل في الترجمة. وللعودة للنسخة الفارسية لاحظ: اصول فلسفه وروش رئاليسم، مصدر سابق: ج١، ص٩٢ـ٩٤.

النسب والفواصل القائمة بين الأجزاء تتوفر على علاقة الأكبر والأصغر النسبيين.

وحيث إننا نقيس ـ من خلال رؤية أخرى ـ حجم باصرتنا إلى جسمنا، وجسمنا إلى الأجسام الخارجية تقريبياً، نعرف على هذا الأساس الحجم التقريبي الذي يجب أن تكون عليه الباصرة لكي تقترب من الحقيقة وتتطابق معها، ومن ثمَّ فحينما نشاهد عالم الخارج ضمن هذه الأفكار نضع عالماً واسعاً تحت البصر، ونحسب أنَّ الشخص يدرك هذه الرؤية بحجمها الكبير»(١).

لكن هذا الاعتراض غير سديد؛ فإنَّ قولهم أنَّ هذه الصورة العلمية الصغيرة نسبتها إلى الواقع الخارجي هي نسبة الواحد إلى الألف لا يتأتي إلا بكون الواقع الخارجي موجوداً عندهم بنفسه أو بصورته، والأول غير معقول؛ بداهة أنَّ الكلام في العلم الحصولي، حيث لا حضور للوجود فيه، فلا يبقى مجال إلا حضوره بتوسط الصورة، وإذا كان الواقع الخارجي قد حضر بتوسط صورة كبيرة إلى الذهن فيحقّ لك المقايسة، فسوف تكون تلك الصورة إما غير منطبعة في المادة، فيثبت المطلوب، وإما منطبعة في المادة فيعود الكلام من أول.

الدليل الثالث: دليل الحفظ والذكر

إنَّ ما يقوم به الذهن من عمليات استذكارية عينية لحوادث قديمة يُدلّل بكل وضوح على أنَّ الصورة العلمية مجردة عن المادة، ولو كانت مادية (أي أنها تحمل خصائص المادة) لتغيّرت بتغيّر زمانها ومكانها، مع أننا نجدها بعينها دون أي تغيّر.

قال العلامة في حواشيه على الأسفار في تقرير هذا الدليل:

---

(١) المصدر السابق: ص ١٥١ـ١٥٤.

«إنّا نقدر على إعادة الصور التي أحسسناها قبل زمان بعينها، ولو كانت الصورة المحسوسة مادية لزالت بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة»(١).

فإن قيل: إنَّ هذا الإدراك الذي نذكره ليس هو عين الإدراك السابق بل هو مثله قد حصل حديثاً، فلا ضرورة للالتزام بلازم الكلام المتقدم من أنَّ الإدراك حصل في زمن سالف، فلا بد أن يتغيّر بتغيّر الزمان.

نقول: إنَّ معرفة أنَّ هذا الإدراك مثيل لذلك الإدراك السابق تقتضي أن يكون ذلك الإدراك القديم حاضراً، وهو حامل لخاصية فوق الزمان هي التي حدت إلى إدراك شبيهه كما يدعى. وإلا فلا سبيل لمعرفة هذه المثلية، فسواء آمنا بأن هذا الإدراك هو مثيل الإدراك السابق أو عينه فلا محيص من القول بحضوره بنفسه لدى الذهن.

فإن قلت: «لعله تغيّر ولم يلتفت الإنسان العالم إلى تغيّره فيتوهّم ثباته مع أنه قد تغيّر في نفس الأمر.

قلت: علم الإنسان بالصورة العلمية حضوري لا حصولي، فالصورة العلمية بوجودها الخارجي حاضرة للنفس، وثباتها أو تغيرها عين وجودها. ولازم ذلك أنَّ النفس التي تشاهد وجودها بعينها ثباتها، فلو وقع تغيّر لشاهدته النفس المشاهدة لها»(٢).

وقد لخّص المصنف أدلة تجرد العلم المتقدمة في تفسير الميزان فقال: «الحق أنَّ العلم ليس بمادي البتة، وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه:

(١) فإنَّ الماديات مشتركة في قبول الانقسام، وليس يقبل العلم بما أنه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية العلامة محمد حسين الطباطبائي: ج٣، ص٤٠٨، ح١.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق، ص ٩٢٨.

علم الانقسام البتة.

(٢) والماديات مكانية زمانية، والعلم بما أنه علم لا يقبل مكاناً ولا زماناً، والدليل عليه إمكان تعقل الحادثة الجزئية الواقعة في مكان معين وزمان معين في كل مكان وكل زمان مع حفظ العينية.

(٣) والماديات بأجمعها واقعة تحت سيطرة الحركة العمومية، فالتغيّر خاصة عمومية فيها، مع أنَّ العلم بما أنه علم لا يتغير، فإنَّ حيثية العلم بالذات تنافي حيثية التغير والتبدل، وهو ظاهر عند المتأمل.

(٤) ولو كان العلم مما يتغيّر بحسب ذاته كالماديات لم يمكن... تذكّر شيّء أو حادثة سابقة في زمان لاحق؛ فإنَّ الشيّء المتغيّر وهو في الآن الثاني غيره في الآن الأول.

فهذه الوجوه ونظائرها دالة على أنَّ العلم بما أنه علم، ليس بمادي البتة»[1].

نتائج الأدلة المتقدمة

بعد أن عرض المصنف الأدلة على تجرد العلم، وأجاب عما يورد عليها، رتّب عليها ما يلي:

أولاً: إنَّ الصورة «العلمية المحسوسة أو المتخيلة، بما لها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس، من غير انطباع في جزء عصبي، أو أمر مادي غيرها»[2]، بمعنى أنها غير موجودة في جزء مادي عصبي، فهي «جواهر قائمة بنفسها موجودة في عالم النفس، أي في عالمٍ تكون النفس العالمة أيضاً موجودة فيه، فالصور الحسية والخيالية مجردات مثالية جوهرية موجودة في عالم المثال، وهو

---

(١) الميـزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم المقدسة، ط٥، ١٤١٧هـ ق، قم ـ إيران: ج ١، ص٥١. بتصرف.

ويمكن ملاحظة أدلة أخرى في هذا النص يمكن للباحث العودة إليها في المصدر نفسه. (م).

(٢) نهاية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص ٢٣٨.

العالم الذي تكون النفس بمرتبتها المثالية موجودة فيه أيضاً.

كما أنَّ الصور العقلية مجردات عقلية كذلك؛ وذلك لأن النفس أيضاً ذات درجات ومراتب، تدرك المثاليات ـ وهي المدركات الحسية والخيالية ـ بمرتبتها المثالية، وتدرك المعقولات ـ وهي المدركات العقلية ـ بمرتبتها العقلية، كما أنها تحرّك وتدبّر البدن بمرتبتها الجسمانية»(١).

لكن هذا الكلام مصادرة على المطلوب؛ إذ إننا لازلنا في مرحلة ذكر المقدمات لإثبات النتيجة التي نبتغيها وهي القول: بأنَّ هذه الصور العلمية هي مجردات مثالية أو عقلية، وهذه النتيجة لم تثبت بعد، كي ننصَّ عليها.

اللهم إلا أن يقال بأنَّ مراده من هذه العبارة هو: أنَّ هذه الصور قائمة بنفسها، بمعنى نفي قيامها في جزء مادي عصبي، أما محل قيامها فهذا ما سيأتي إثباته.

ثانياً: إنَّ الصورة العلمية ليس لها خاصية الانقسام - والتي هي من خصائص المادة- لا ذاتاً ولا عرضاً كما تقدّم، وما يقال بأنا نحس بالوجدان قبولها للانقسام؛ حيث نقطع صورة زيد الخارجي إلى أجزاء، مدفوع بأن هذه العملية هي توهّم للتجزئة والانقسام؛ لأنَّ الانقسام يعني إعدام الصورة السابقة ومجيء الصورة اللاحقة، مع أنَّ الصورة السابقة باقية على حالها في هذه العملية. فهو إعراض وغفلة عن الصورة السابقة، وتحقيق صورتين حديثتين، ومع فرض أن الإعراض كان إعداماً فهذا يعني عدم إمكانية إحضار صورة زيد المعلوم مرة أخرى إلا بمشاهدته الحسية مرةً ثانيةً، بينما الأمر ليس كذلك.

ثالثاً: إنَّ دور الأدوات والوسائل المادية والطبيعية ليس إلا دور المعدّ، فهي علل عرضية لا تقوم بمهمة الإيجاد، بل إنَّ دورها دور المعدِّ والمهيأ

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق: ص ٩٢٦ـ٩٢٧.

لإفاضة الصورة عليه من العلل الطولية، وشأن «المعدات تقريب المادة إلى إفاضة الفاعل بإعدادها لقبولها»[١].

فالصور العلمية «لكونها مجردة، خارجة عن أفق الزمان والمكان، موجودة قبل أن تستعدّ النفس لإدراكها، ولكنها غائبة عن النفس، وبعد توفّر المعدات والشرائط وحصول الاستعداد لها تحضر عندها وتظهر في عالمها»[٢].

وهذا مؤشر آخر على المصادرة التي يحتويها كلامه ﷺ، والتي أشرنا إليها في ما تقدّم؛ فجميع الأدلة التي تقدمت لا تثبت سوى تجرد الصورة العلمية، أما أنها قائمة بنفسها أو بالنفس فهذا ما يعزّ على تلك الأدلة إثباته، فإقامة الدليل على «تجرد الصور العلمية واستنتاج كونها قائمة بنفسها استدلال بالعام على الخاص، مع أنَّ العام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث»[٣].

رابعاً: إنَّ افتراض كون الصورة العلمية مجردة يعني كونها أقوى وجوداً من المعلوم المادي[٤]؛ لوضوح أنَّ التشكيك «في مراتب الوجود يقتضي كون العالي علةً للسافل، وكون المجرد علةً للمادي»[٥]، وتأسيساً على ذلك قرر المصنف عدم إمكانية أن تكون الصورة العلمية مأخوذة من المعلوم بالعرض المادي؛ للزوم أن يكون الأقوى وجوداً معلولاً للأضعف وجوداً، وهو محال[٦].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٩٩ـ١٠٢، ص١٥٨.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق، ص ٩٢٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٩٢٨.

(٤) لا يخفى عليك بأنَّ صرف كون الشيء مجرداً لا يدلل على كون العلاقة بين المجرد والمادي علاقة العلية والمعلولية، وهذا ما يحتاج إلى تتميم، وسنشير إلى ذلك فيما بعد، عند عرضنا لنظرية المصنف في تفسير حقيقة العلم الحصولي.(م).

(٥) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٥٥.

(٦) سيتمّ التعرض لذلك في الفصل التاسع عشرة من المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب.

المبحث الرابع

حقيقة العلم الحصولي عند المصنف

بعد أن أثبت المصنف تجرد العلم من خلال الأدلة المتقدمة، عاد ليستنتج نظره العميق في حقيقة العلم الحصولي، فقد طرح المصنف رؤية جديدة في ماهية المبدأ الذي تؤخذ منه الصورة العلمية، وكيفية تفسير العلم الحصولي الذي لدينا.

ومن الجدير الإشارة إلى أنَّ الذهاب لتجرد العلم، وأقوائية الوجود العقلي والمثالي من الوجود المادي، هو مطابق لكلمات الفلاسفة السابقين عليه، لكن الرؤية المختلفة تبدأ حينما يقرر المصنف أنَّ الصور العلمية ليست متعلقة بالصور المادية خارجاً، كي تنسلخ عنها الآثار بمجرد تبدل الوجود، فآثارها الخارجية ليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرِك (بالكسر)، وإنما يذهب إلى أنَّ هذه الصور هي موجودات مجردة هي المبدأ الفاعلي للموجودات المادية، حاملةً لجميع كمالاتها، علماً بأنَّ هذه الموجودات حاضرة عند النفس بغض النظر عن الالتفات إلى الواقعيات المادية، لكن الغفلة هي التي تبدد هذه الوجودات من أعيننا.

وقد ذُكرت في كلمات أعلام تلامذة المصنف عدّة قراءات لفهم هذه النظرية، وقبل أن نبدأ بعرض قراءتنا المختارة لابد من التفريق بين مستويين من الطرح في نظرية المصنف لكل مستوى شواهده ونصوصه وهما:

١- إنَّ العلم الحصولي هو العلم الحضوري.

٢- إنَّ العلم الحصولي ينتهي إلى العلم الحضوري.

والمستوى الأول هو الذي تشير إليه نصوصه في بداية الحكمة وبعض النصوص في نهاية الحكمة وفهمه بعض المحققين من نظريته في هذا المجال، ويكون المصنف على هذا منكراً للعلم الحصولي من الأساس، وكل ما لدينا هو علم حضوري فقط، لكن النفس تتوهم كون ذلك علماً حصولياً.

وهذا المستوى ليس من إبداعات المصنف، بل توجد له إشارات في نصوص صدر المتألهين، فقد ذكر بأنَّ العلم ليس هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، وإنما يتحقق ذلك بارتقاء النفس إلى مستوى أعلى.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنَّ التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس به، وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس، لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية»[1].

إلا أنَّ للمصنف نصوصاً أخرى في مواطن أُخر من تراثه الفلسفي، تؤكد على وجود مستوى آخر يذهب إلى عدم إنكار العلم الحصولي، وإنما يحاول أبراز أساسه الحضوري، بدعوى أنَّ ما يتراءى من كون المعلومات الحاصلة لدينا هي مأخوذة من المعلوم بالعرض المادي غير صحيح، بل إنها مأخوذة من مكان آخر حضوراً[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٣، ص ٣٨٢.

وشبيه هذه العبارة ذكرها الطباطبائي في الفصل الخامس عشرة من المرحلة الثانية عشرة من كتاب نهاية الحكمة: «إنَّ العلم ـ عقلياً كان أو خيالياً ـ ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالم واتحاد النفس بها». ص٢٦٤.(م)

(٢) يمكن ملاحظة نظرية المصنف هذه في حواشيه على كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة وفقاً للمعطيات التالية: ج١، ص٢٨٤، ح٤. ج٣، ص٢٨٠، ح١، ص٣١٩، ح٢. ص٤٥٤، ح٢. (م)

القراءة المختارة لنظرية المصنف

تبتني الرؤية المشائية على كون العلم الحصولي مأخوذاً من المعلوم بالعرض المادي، فعندما تُشاهِد مجموعةً من الجزئيات يتشكل العلم الجزئي الحسي، ومن ثمَّ يتكون العلم الخيالي، وبعد عملية التجريد عن الخصوصيات يتكون العلم الكلي، فالصور الحاصلة في الذهن هي مأخوذة من المعلوم بالعرض، سواء أكانت جزئية أم كلية.

فالعلم الحصولي وفقاً لهذه الرؤية يتكون من عنصرين، من المعلوم بالذات ومن المعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات منتزع من المعلوم بالعرض الخارجي[1].

أما الرؤية التي طرحها المصنف فقد طرحت عنصراً ثالثاً في الميدان، حيث إنَّ لدينا بالإضافة إلى المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض وجودات تلك الصور ـ المعلومة بالذات ـ المثالية أو العقلية، والتي هي معلومة حضوراً بطبيعة الحال.

فلم تؤمن هذه النظرية بكون الصور الحاصلة في الذهن هي نتاج المعلوم بالعرض الخارجي، بل ذهبت إلى كون هذه الصور مأخوذة من وجودات هذه الصور المثالية أو العقلية، والارتباط بالمادة هو الذي حدا بالإنسان لتوهم كونها مأخوذة منه، وواقع الأمر خلاف ذلك.

---

(١) أشار الراحل الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على منظومة الحكمة إلى قولين مختلفين في تفسير المعلوم بالذات، حيث نصّ على ذهاب أكثر أهل التحقيق «إلى أنه الصورة الذهنية، من جهة أنها معلومة ومنكشفة للنفس أولاً وبالذات، والموجود الخارجي بتبعها ثانياً وبالعرض... وذهب بعض إلى أنه الموجود الخارجي، نظراً إلى أنَّ الصورة الذهنية ما بها ينظر إلى الموجود الخارجي، وليست مستقلة في اللحاظ، وما فيها ينظر، بخلاف الموجود الخارجي. ومن هذه الجهة هي علم بالذات، والخارجي معلوم بالذات». تعليقة على شرح قسم الحكمة من المنظومة، مصدر سابق: ص١٨٧ -١٨٨ .(م).

فرغم أنَّ تلك الصور العلمية حاكية عن المعلوم بالعرض الخارجي، إلا أنها غير منتزعة منه، بل إنَّ محل انتزاعها ـ كما تعتقد هذه النظرية ـ هو تحقق وجوداتها المثالية أو العقلية بعلم حضوريّ لدى النفس جراء اتصالها بتلك الموجودات، وبمجرد تحقق تلك الموجودات [المثالية أو العقلية] للنفس، فحيث إنَّ الارتباط بها ليس قوياً بحيث تترتب عليها الآثار فيحسب الإنسان كونها متعلقة بهذه الواقعيات المادية، وحيث إنه لا يشاهد فيها الآثار الخارجية، يحكم بأنَّ هذه الصور ماهيات انسلخت عن وجودها الخارجي، وتحققت بوجود ذهني، والعلم الحصولي وليد هذه الحركة من القوة الواهمة، وبالتالي فهو «اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوريّ، هو موجود مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك»[١].

قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «حقيقة علومنا الحصولية... أنّا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره، وهذه علوم حضورية، ثمّ نجد من طريق اتصالنا بالمادة أن آثار الوجود المادي لا يترتب عليها، فنحسب أنَّ ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار، وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهي العلوم الحصولية»[٢].

لقد زوّد الخالق الإنسان بقوةٍ أخرى غير القوة التي بها يدرك العلم الحضوري، وهي تعمل كجهاز التصوير الفوتوغرافي، فبمجرد أن يحدث علم حضوري في النفس بحضورها عند مجرد مثالي أو عقلي، تقوم هذه القوة آلياً

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٩٩-١٠٢، ص٢٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية العلامة محمد حسين الطباطبائي، ج٣، ص٤٥٤ـ ٤٥٥، ح٢.

بالتقاط صورة له، وهي عملية ليست باختيار الإنسان، بل إنّ القوة تعمل بشكل آلي خارج عن دائرة إرادته وبشكل اضطراري، ومن ثمّ تطبق هذه الصورة على ما تجده في الواقع المادي الذي بين يديها، فيتحقق العلم الحصولي. وقد يعبّر المصنف عن هذه القوة في بعض آثاره بأنها قوة تبديل العلم الحضوري إلى حصولي[1].

ومن هنا يتبيّن بأنّ المصنف غير منكر للعلم الحصولي، بل إنه ينكر كون واقعه المأخوذ منه هو الواقع المادي، بل إنّ واقعه موجود مجرد مثالي أو عقلي، كما أنّ نفس حضور الموجودات المثالية أو العقلية للنفس لا يؤدي إلى تحقق العلم الحصولي، فهذا الأخير لا تحقق له دون الاتصال بالعالم المادي.

قال في حواشيه على الأسفار: «والنفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادي استعدّت لأن تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقلي في عالمه، فتتحد به اتحاد المدرِك بالمدرَك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوري تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود في الخارج ويوجب الاتصال الذي بالمادة أن تطبقه النفس على المادة، وتذعن أنه هو المصداق المادي من غير ترتب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولي»[2].

وعند مقايسة ما حصل لدينا بالمعلوم بالعرض المادي نطلب الآثار فلا نجدها، فنقول بأنّ الحاضر لدينا هو الماهية فقط توهماً، لا أنّ العلم الحصولي توهم، بل إنّ «هذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: اصول فلسفه وروش رئاليسم، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٢، ص٤٨. ولاحظ أيضاً: حواشي الشيخ مرتضى المطهري على المصدر نفسه، ص٤٩، ٣٤. وللعودة للنسخة المعربة لاحظ: ج١، ص٣٥٩، (م).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص ٢٨٤، ح٤.

المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحصولية، وأنشأ الماهيات والمفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الآثار»[1].

ويمكن أن يكون الحكيم السبزواري قد أشار صراحةً لنظرية المصنف هذه في حواشيه على الأسفار حيث قال: «لكن الصورة الإدراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية أو عقلية هي أعلى وأشرف وجوداً من هذا الوجود المادي، ولها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها، وإن لم يكن لها هذه الآثار الخاصة التي للوجود المادي، ولذا يتوهم أنها وجود لا يترتب عليه الآثار فيؤول إلى انتزاع المفاهيم والماهيات والسلب والإيجاب، وإن صحا على هذا النظر أيضاً، لكن الحمل من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة، الذي بين مراتب الشدة والضعف عند كل تشكيك، وسلب الحمل إنما هو بالشائع الصناعي، وهو ظاهر»[2].

ولا يخفى عليك بأنَّ كلام المصنف هنا «كثيراً ما يبتنى على ما ذهب إليه في بداية الحكمة، فإنَّ إباءه عن قبول ما ذهب إليه الجمهور من كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً... إنما يستقيم على ذلك المذهب»[3] والذي كان ينكر العلم الحصولي من الأساس، «وإلا فعلى ما ذهب إليه هنا فما يُضطر إليه العقل ويأخذه من المجردات المعلومة بالعلم الحضوري كيف نفساني»[4].

وبما ذكرناه يتبيّن عدم صحة ما ذكره بعض المحققين من قراءة وتفسير للنظرية، بدعوى أنَّ المصنف يعني أنَّ ما نعده علماً حصولياً كاشفاً عن المعلومات بالعرض ما هو إلا علم حضوري كاشف عن المعلومات بالذات،

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص ٤٥٤ـ ٤٥٥، ح٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، حاشية الحكيم ملا هادي السبزواري، مصدر سابق، ج٣، ص٣٠٢ـ٣٠٤، ح٣، (م).

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق، ص ٩٣٢.

(٤) المصدر السابق، نفس المعطيات.

أما كاشفيته عن الواقع الخارجي فهي ليست إلا باعتبار يقرره العقل[1].

ففي هذه القراءة خلط واضح بين ما ذكرناه من المستويين في نظرية المصنف، وقد حسب أصحاب هذه القراءة بأنَّ هذين المستويين هما مستوى واحد، بمعنى أنَّ مراده هو أنَّ العلم الحصولي هو علم حضوري إذا نُظر إلى الصورة بما هي هي، وإذا نظر إليها بما أنها حاكية عن الواقع الخارجي فسوف يكون العلم الحصولي.

إلا أنَّ هذا الكلام يقرره المصنف في عدة مواطن، وقد تقدّم الحديث عنه في التفريق بين العلم والوجود الذهني، وليس بشيء جديد كي نقول بأنّه رؤية مبتكرة من مبتكرات المصنف، هذا مضافاً إلى أنَّ هذه القراءة لا تفسّر لنا كيفية مطابقة العلوم الحصولية للواقع الخارجي.

كما أنَّ القراءة التي تقول بأنَّ مقصود المصنف من هذا الإرجاع هو «أن العلم الحصولي صورة، ولا يمكن أخذ الصورة إلا بحضور ذي الصورة، ولو أمكن أن تؤخذ الصورة دون حضور ذيها لم يعلم مطابقتها لها»[2] غير صحيحة أيضاً؛ وذلك لأنَّ هذه «الكلية ممنوعة، فمن الجائز أن تحصل صورة علمية بلا فعالية من النفس، نظير ما يحصل من الصور في المرائي، ويعلم المطابقة من البرهان»[3]، فمن دون حاجة لتلمّس الواقعية الخارجية بعلم حضوري نثبت مطابقة العلم الحصولي بالواقع الخارجي، وذلك بإرجاع النظريات إلى البديهيات.

الفرق بين النظر البدوي والنظر العميق

مما تقدّم يمكن لنا إيجاز الفروق المتصورة بين النظر البدوي والنظر العميق في موضوع انقسام العلم إلى أربعة فروق:

---

(١) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٥١.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٥١. بتصرف.

(٣) المصدر السابق، نفس المعطيات.

١- وفقاً للنظر البدوي فالذي يوجد لدينا عنصران فقط:

الأول: هو المعلوم بالعرض المادي، والثاني: هو المعلوم بالذات، والذي هو العلم الحصولي.

أما بالنسبة للنظر العميق فهناك ثلاثة عناصر: الأول: المعلوم المادي الخارجي، والثاني: المعلوم بالذات، والذي هو معلوم حضوراً، والثالث: الصورة المأخوذة من العنصر الثاني، وهو العلم الحصولي.

٢- إنَّ العلم الحصولي ـ بناء على النظر العميق ـ لا يؤخذ إلا من معلوم حضوري، خلافاً للنظر البدوي، فإنه يؤخذ عادة من المعلوم بالعرض الخارجي، وقد يؤخذ أحياناً من معلوم حضوري، كما في علم النفس بوجودها، الذي يترشح منه العلم الحصولي.

٣- إنَّ النظر العميق إنما هو في العلوم الحصولية الحقيقية، والتي لها ماهية توجد في الخارج بوجود خارجي، وتوجد في الذهن بوجود ذهني، لا في العلوم الحصولية الاعتبارية، بخلافه في النظر البدوي الذي يشمل بحثه القسمين معاً.

٤- إنَّ النسبة بين العلم الحضوري والعلم الحصولي - بناء على النظر البدوي- هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فقد يوجد حضوري ولا حصولي معه، وقد يوجد حصولي ولا حضوري معه، وقد يوجدان معاً، أمّا النسبة بينهما بناءً على النظر العميق فهي نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ كلما وجد الحصولي وجد الحضوري، ولا عكس.

نتائج نظرية المصنف

١- العلم الحصولي هو من خصائص النفوس المتعلقة بالمادة

بعد أن تبين أنَّ نفس تحقق الوجودات المثالية أو العقلية غير كافٍ لتحقق

العلم الحصولي، بل إنَّ هذا العلم لا يتحقق دون الاتصال بالعالم المادي، يظهر: بأنَّ المجردات المثالية أو العقلية لا علم حصولي لها، ولا منشئية فيها لظهور الماهيات والمفاهيم، بل إنَّ هذه الوجودات تعلم الأشياء على حقيقتها، وتنالها نيلاً حضورياً غير سرابي[1].

على هذا، فالعلوم «الحصولية لا تحقق لها في غير النفوس المدرِكة للكليات والجزئيات، وهي العلوم التي تنتهي بوجه إلى الحس، وأما الوجودات المجردة عن المادة ذاتاً وفعلاً فلا تحقق في علمها لماهية ولا أي مفهوم آخر ذهني»[2].

قال شيخنا الأستاذ جوادي آملي في توضيح هذه النتيجة:

«إنَّ المجردات العالية... منزهة عن العلم الحصولي؛ فإنَّ العلم الحصولي والتصور والتصديق والتفكير المنطقي وترتيب الأجناس والفصول والأنواع وتنظيم المفاهيم والماهيات... مختصة بالموجود الذي لا يملك إشرافاً كاملاً على وجودات الأشياء، لكن من له تجرد محض وإشراف كامل على الخارج، كالموجود المجرد، فإنَّ الواقع مشهود له، وبهذا فهو يعلم الخارج دون حاجة إلى تصور أو تصديق، فإنَّ أساس العلم الحصولي هو استمداد المفاهيم من المحسوسات المجردة، والموجود الذي لا يصير عالماً عن طريق الحسّ، فلا يمكن أن يكون علمه حصولياً»[3].

٢- العلم بما هو علم لا خطأ فيه، بل الخطأ في التطبيق

بعد أن أثبتت هذه النظرية أنَّ تحقق العلم هو بحضور الموجودات المثالية

---

(١) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص ٤٥٤، ح٢.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٢٣٢، ح١.

(٣) رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، جوادي آملي، مصدر سابق: ج١، ق٤، ص ٣٦٢.

أو العقلية عند النفس(١)، فلا يمكن فرض الخطأ في هذا المرحلة، وإنما الأخطاء الحاصلة هي في مرحلة تطبيق هذه الوجودات على غير مصداقها، فتتوهم النفس بأنَّ الحاضر لديها هو من هذا المصداق أو ذاك، فيحصل الخطأ جراء ذلك.

وعلى هذا الأساس تتضح النتائج التالية:

«١- ليس هناك خطأ في مرحلة العمل الطبيعي للأعضاء الحاسة.

٢- ليس هناك خطأ في مرحلة الإدراك الحسي.

٣- ليس هناك خطأ على مستوى الحكم في مرحلة الإدراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.

وعلى هذا فلا محيص من فرض الخطأ في مرحلة متأخرة عن هذه المراحل، وهي مرحلة الإدراك والحكم المقيس إلى الخارج»(٢).

وسنقف مفصلاً على دائرة ومركز الخطأ الإدراكي في نظرية المصنف، في الفصل التاسع من هذه المرحلة فترقب.

٣- الإدراك بما هو إدراك لا يتعلّق بالمادي بما هو مادي

إنَّ الإدراك بما هو إدراك لا تعلّق له بالأمر المادي بما هو مادي. ومن لوازم هذه النتيجة عدم تعلق علمه تعالى بالماديات بما هي مادية، ومدرسة الحكمة المتعالية ملتزمة بذلك(٣).

---

(١) لا يخفى عليك بأنَّ هذا التعبير مسامحي، فإنَّ النفس هي التي تحضر، لا أنَّ ذلك الموجود يتنزل، وهذا ما سيتم إثباته.

(٢) أصول فلسفه وروش رئاليسم، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ١، ص١٩٩. وللعودة إلى النسخة المعرّبة: ج١، ص٢٩٥.

(٣) وهذه النتيجة هي من النتائج العامة التي تترتب على نظرية صدر المتألهين ونظرية المصنف. لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص١٦٤. (م).

وهذه النتيجة غريبة جداً؛ فإنَّ ما يحقق العلم ـ حسب رؤيتنا ـ هو إحاطة العالم بوجود المعلوم، في أي مرتبة كان هذا المعلوم، والمادة حاضرة عند مفيض وجودها، فأي حضور أرفع من هذا الحضور؟!

نظرية المصنف في معرض النقد

هل يمكن أن تحمل نظرية المصنف في تفسير أساس العلم الحصولي على مسوغات إقناع حقيقية؟ وهل يمكن لها أن تجيب على الاستفهامات التي تقف أمام أي نظرية تريد أن تعطي تفسيراً وقراءةً لعملية الإدراك البشري؟ انطلاقاً من هذه الاستيضاحات قام بعض المحققين بإيراد عدة من الإشكالات عليها، سنحاول التعرض لها، مع ملاحظة إمكانية دفع هذه الإشكالات.

١ـ إنَّ ما ذكره المصنف هو نفس نظرية المثل الأفلاطونية ـ إن لم يكن أبعد مدى منها ـ والتي تردَّد المصنف في قبولها، حيث رأى عدم تمامية البراهين المقامة عليها ـ الأعم من العقلية والنقلية ـ إذ إنَّ ما أفادته «البراهين المذكورة هو إثبات موجود مجرد عقلي يدبّر الموجودات التكوينية بإذن الله تعالى، أما إثبات الوحدة الماهوية بين الموجود المجرد العقلي والأفراد التي يدبرها فهو خارج عن صلاحية هذه البراهين»[1]. وعلى هذا فلا سبيل إلا بتأويل «كلامه هاهنا بوجود الأمور العقلية على نعت البساطة في عقل واحد»[2].

إلا أنَّ هذا الإشكال لا يمكن التسليم به، لوجود الفرق بين ما يذهب

---

(١) رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، آية الله جوادي آملي، مركز نشر اسراء، ط٣، ١٣٨٦هـ ق: ج٢، ق١، ص٤٥٥، وللرجوع إلى كلمات الطباطبائي لاحظ: الفصل ٢٠ من المرحلة ١٢ من كتاب نهاية الحكمة. وحواشيه على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص٥٧.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٥٥.

إليه المصنف، وبين نظرية المثل الأفلاطونية، ويمكن طرح بعض الفوارق الأساسية من خلال ما يلي:

الأول: تختص نظرية المثل الأفلاطونية في الكليات، ونظرية المصنف أعمّ من الكليات والجزئيات؛ فإنّ العلم أعم من أن يكون كلياً أو جزئياً ينتهي إلى علم حضوري.

الثاني: تذهب نظرية المثل الأفلاطونية إلى كون النفس موجودة قبل وجود البدن، وبعد وجود البدن تلتحق به، وهذا الالتحاق يسبّب لها نسيان كل شيء حصل لها حين كونها مجردة، فتبدأ بالتذكر بعد الالتحاق به.

أمّا المصنف فهو مؤمن بنظرية الحكمة المتعالية التي تقرر بأنّ النفس مادية الحدوث روحانية البقاء، فهي لا تقوم بعملية استذكارية لما مرّ، بل هي في طور التعلم والتجرد والتكامل.

الثالث: تعتقد نظرية المثل الأفلاطونية بأنّ لكل نوع ربَّ نوعٍ مدبِّر له، لكن نظرية المصنف لم تؤكد هذا الكلام، بل ذهبت إلى أنّ النفس حين الاتصال المادي ترتبط بموجود مثالي أو عقلي للمعلوم، سواء أكان هذا الموجود ربَّ نوعه أم العقل الفعال، فلا تحصر الارتباط برب النوع كما تذهب النظرية الأفلاطونية، فضوء الشمس الداخل في البيت لا يُدلّل على كون الشمس هي بهذا المقدار، بل ضعف القابل هو الذي حصره، والاستعداد هو الذي حدد مقداره.

إذن، فما ناقشه المصنف لنظرية المُثل لا يؤثر على تمامية ما يراه، فلا تنافي في كلامه لكي يصار إلى التناقض أو التأويل.

٢ـ سيكون للمفاهيم العدمية والاعتبارية أساس حضوري بناء على هذه النظرية، فكيف يمكن لها أن تفسر علومنا الحصولية بهذه المفاهيم؟ فعلمنا

الحصولي باجتماع النقيضين مثلاً مستلزم لأن يكون له أساس حضوري، وكذا علمنا الحصولي بالماهية التي هي أمر اعتباري ـ بناءً على القراءة المشهورة للأمر الاعتباري ـ وهو باطل لا محالة(١).

ويمكن دفع هذا الإشكال بما سيأتي فيما بعد، وهو أنَّ العلوم الحصولية ليست في عرض واحد، بل أنَّ بعضها ينتزع من علم حضوري مباشرة، وبعضها ينتزع من علم حصولي ينتهي إلى علم حضوري، وهذه المفاهيم من هذا القبيل أيضاً، فإنَّ مفهوم العدم مثلاً ينتزع من معلوم حصولي هو مفهوم الوجود، ومفهوم الوجود ينتزع من معلوم حضوري، فلا غموض في تفسير هذه العلوم الحصولية بناءً على هذه النظرية(٢).

ولعل من مؤيدات هذا الدفاع ما ذكره المصنف في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من هذا الكتاب، عندما طرح معنى نفس الأمر بناء على ما يرتئيه من تفسير له، حيث قرر توسعين اضطراريين للعقل بالنسبة إلى الماهية، فالوجود عندما يظهر في الذهن يكون ماهية، فيتوسع العقل توسعاً اضطرارياً أولاً، فيعطي أحكام الوجود للماهية، فيعتبر الوجود لها، ويحمله عليها، فيكون للوجود على أساس هذا التوسّع العقلي مصداقان: مصداق بالذات هو نفس الوجود، ومصداق بالعرض هو الماهية.

وبناءً على هذا التوسع العقلي الأول يتوسع العقل مرة ثانية اضطراراً فيحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم اضطر إلى اعتباره، إما بتبع الوجود أو بتبع الماهية.

---

(١) وهذه هي الشبهة التي دعت أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر أن يذهب إلى أنَّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

(٢) وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل العاشر من هذه المرحلة عند تقسيم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري.

وثبوت وتحقق مفهوم العدم إنما جاء من علم حصولي هو مفهوم الوجود، وهذا المفهوم الأخير منتزع من معلوم حضوري هو نفس الوجود. من هنا أكدنا في محله بأنَّ مفهوم العدم عدم بالحمل الأولي، ووجود بالحمل الشائع؛ بداهة أنّه مفهوم من مفاهيم عالم الذهن[1].

(١) لابد أن نشير إلى أنَّ المشكلة الأساسية التي تعاني منها هذه النظرية ـ بقراءاتها العديدة ـ هي عدم إمكانية إثبات المطابقة بين ما حصل لدينا من علمٍ وبين الخارج المادي، ولا يمكن لهذه النظرية أن تفسر لنا علمنا بخصائص هذه الموجودات المادية، وإنما الذي نعلمه هو أن عالم المادة يحتوي على كمالات نازلة لهذه المرتبة التي أدركتها، ويبقى السؤال عن الدليل الذي يقودنا إلى أنَّ هذه الأشياء الخارجية مطابقة لما أدركناه، حيث لا طريق إلى إثبات ذلك من خلال هذه النظرية، حتى مع الواسطة.(م).

المبحث الخامس

الصحيح في تعريف العلم

بعد أن بيّن المصنف النظر العميق الذي يراه في تفسير حقيقة العلم وأقسامه، عاد إلى ما كان بصدده من البحث حول تعريف العلم بأظهر خواصه، بعد وضوح عدم إمكان تعريفه بحد أو برسم، ذكّر بما تقدّم: بأنّ حصول العلم للعالم أمر وجداني لا كلام فيه، وعلى الرغم من أنّ الحضور لغة وعرفاً يدل على حضور شيء لشيء آخر، أعم من أي يكون هذا الشيء مجرداً أم مادياً، لكن الحضور المادي ليس بحضورٍ حقيقة، لكي يُطلق عليه هذا اللفظ، بل الحضور الحقيقي مختص بالحضور المجرد فقط؛ وذلك لأنّ الوجود المادي غيبوبة مطلقة، فآنه اللاحق غير آنه السابق، واللاحق له هو غير السابق، فلا يمكن أن يكون حضوراً حقيقياً، نعم يمكن أن يكون حاضراً عند الشخص لا لكونه حاضراً بالذات، بل باعتباره معلوماً بعرض الصورة العلمية.

وما يقال: بأنّ الوجود المادي حاضر عندنا، منشأه: نفس التوهم الذي طُرح في العلم الحصولي، فلأجل حضور الصورة العلمية تعتقد النفس بأنّ الحاضر لديها هو وجودها المادي، وإلا فهذا الأخير ليس له حضور في نفسه، فكيف يكون له حضور لغيره، حيث إنه متفرق

الأجزاء لا مجتمعها»[١].

وبعد أن ثبت تجرد العلم، فلابد أن يثبت تجرد العالم أيضاً؛ لأنَّ العلم حضور شيء لشيء، والحضور يستدعي أن يكون الحاضر له مجرداً أيضاً؛ بداهة أنه لو كان مادياً للزم تغيّر العلم معه بأي نحو فسّرناه، وهو خلف فرضه مجرداً، فلا محيص من القول بأنَّ العالم مجرد أيضاً.

ولا يخفى عليك بأنَّ هذا البرهان الذي ذكره المصنف هو أحد الأدلة التي أقامها صدر المتألهين على تجرد النفس، حيث استدلّ على تجرد النفس من خلال تجرد العلم[٢].

فالعلم هو: حضور أمر مجرد لأمر مجرد، وقد يعبَّر عنه: بحضور شيء لشيء.

قال صدر المتألهين في تعريف العلم: «إنَّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول هو الوجود للشيء المجرد عن المادة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر»[٣].

وقال في مكان آخر: «الإدراك عبارة عن وجود شيء لشي وحضوره له»[٤].

لا يقال: بأنَّ التعريف المتقدم هو تعريف بالأعم؛ حيث إنَّ الحضور أعم

---

(١) وتفرّق المادة هو الذي أدّى بالبعض إلى الذهاب إلى عدم علم الحق تبارك وتعالى بالموجودات المادية حضوراً، من هنا لجؤوا إلى القول بأنَّ علمه تعالى هو بحضور وجوداتها المثالية أو العقلية. وقد أشرنا لهذه المسألة في النتيجة الثالثة التي ترتّبت على هذه النظرية، وأشرنا بنحو الإيجاز إلى بطلانها، وسيأتي الحديث حول هذا الموضوع في «الإلهيات بالمعنى الأخص»، وسنثبت هناك بأن علمه تعالى بالماديات هو علم حضوري كما هو المشهور.

(٢) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٨، ص٤٣.

(٣) المصدر السابق: ج٣، ص٣٥٤.

(٤) المصدر السابق، ج٦، ص٤١٦.

من المادي والمجرد، ومرادكم منه هنا هو المجرد فقط.

فإنه يقال: بأنّا أثبتنا في ما تقدّم بأنّ الحضور المادي ليس بحضورٍ حقيقة، فحضور شيء لشيء يساوي حضور مجردٍ لمجرد.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «**فلو فرض أي تغيّر فيها**».

(الفاء) للتعليل.

* قوله ﷺ: «**وكل مادي متحرّك**».

سواء أكان جوهراً أم عرضاً.

* قوله ﷺ: «**وأما انقسامها بعرض انقسام المحل...**».

إنّ العرض المستخدم هنا ليس بمعنى العرض الاصطلاحي، بل المراد منه هنا بالتبع، بمعنى بتبع محلها.

* قوله ﷺ: «**وخاصة بناءً على ما هو المعروف من كون العلم كيفية نفسانية**».

يظهر بأنّ هذه الزيادة لا فائدة منها، فمجرد فرض كون الشيء كيفاً لا يجعل كل أقسامه منطبعة في المادة، بل إنّ الكيف النفساني غير منطبع فيها، فمعروضه النفس لا المادة.

* قوله ﷺ: «**دون النسبة الكلية المقدارية**».

إنما قيّد النسبة (بالكلية) لعدم معقولية الجزئية؛ لأنّها تقتضي أن تكون صورة الواقع موجودة بكبرها حتى يمكن المقايسة.

* قوله ﷺ: «**قائمة بنفسها في عالم النفس**».

ظاهر هذه العبارة يحمل تهافتاً؛ إذ إنّ كون الصور المحسوسة والمتخيّلة قائمة بنفسها يعني أنها جواهر مثالية أو عقلية، لكن تعبير كون هذه الصور قائمة بالنفس يدلّ على كونها عرضاً، فما هو السبيل لحلّ هذا التهافت؟

يمكن أن يُطرح وجهان لتفسير هذه العبارة:

الوجه الأول: أن تكون هذه الصور المحسوسة والمتخيلة بما لها من المقدار والطول والعرض والعمق والارتفاع مجردات مثالية أو عقلية، ترتبط بالنفس في عالمها الخاص، وأما قيامها في عالم النفس، فمعناه أنها قائمة في العالم الذي ترتبط فيه النفس.

الوجه الثاني: معنى قيامها بنفسها أي أنها ليست قائمة بجزء عصبي، أما مكان قيامها فهذا متروك إلى بحث آخر سيأتي الحديث عنه بعد أن تتمّ أدلة المدعى.

والوجه الأوّل مصادرة على المطلوب؛ إذ إنه عين المدعى، والثاني هو الأنسب مع السياق، بقرينة تعبيره (من غير انطباع في جزء عصبي).

* قوله ﷺ: **«والإشارة الذهنية»**.

هذا جواب عن إشكال مقدّر، وهو أننا نقسّم الصورة الواحدة إلى قسمين، وهذا حاصل بالضرورة، وجوابه في المتن: من أنَّ النفس أعرضت عن الصورة السابقة، وخلقت صورتين أخريين بدلاً عنها.

* قوله ﷺ: **«تحضر عندها، وتظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة»**.

جاءت العبارة في بعض النسخ بشكل يوحي باختلال واضح في صياغتها وترتيبها، والصحيح ما أثبتناه.

* قوله ﷺ: **«ومن الدليل عليه أنّا كثيراً ما ندرك شيئاً...»**.

وهذا من أفضل الأدلة على إثبات تجرد العلم.

* قوله ﷺ: **«اعتبار عقلي يضطر إليه العقل»**.

لا يخفى عليك بأنَّ الاعتبار هنا هو الاعتبار النفس الأمري لا الاعتبار العقلائي الفرضي، والاضطرار أيضاً ليس بعمل اختياري لكي تختار النفس في إيجاده وعدم إيجاده، بل هو عمل اضطراري لا محيص منه، وعلى هذا

فالعلم أمر لا بد منه، بخلاف الإيمان به.

* قوله‌ تتَّئ: «وإن كان مدركاً من بعيد».

إنَّ استخدام مفردة (بعيد) له دلالته الخاصة، حيث إنَّ الإدراك الحضوري يشتدّ ويضعف نتيجة لاستعداد المدرِك، وعندما يرقى المدرِك بعد انفلاته من فخّ التوهم، ومن فخّ الالتفات إلى اعتبارات العلوم الحصولية، فحين ذاك يصل إلى مرتبة الشهود العرفاني.

* قوله‌ تتَّئ: «إنَّ الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى».

أي إنَّ الصورة العلمية ليس فيها استعداد أن تكون صورة علمية أخرى.

* قوله‌ تتَّئ: «من حيث بعض كمالاته الممكنة».

أي من حيث كمالاته الممكنة، لا مطلق الكمالات.

الفَصْلُ الثّانِي

فِي اتِّحادِ العالِمِ بالمعَلومِ، وهوَ المعنونُ عَنهُ

بـ: اتِّحادِ العاقِلِ بالمعَقُولِ

وفيه ثلاثة بحوث:

(١) عينيّة العلم والمعلوم

(٢) اتّحاد العالم والمعلوم

(٣) الاعتراضات على مسألة الاتحاد وأجوبتها

١ـ عينية العلم والمعلوم

علمُ الشيء بالشيء، هو حصولُ المعلوم ـ أي الصورةُ العلميةُ ـ للعالِمِ كما تقدّم، وحصولُ الشيء وجودُه، ووجودُه نفسه، فالعلمُ هو عينُ المعلوم بالذات.

٢ـ اتحاد العالم والمعلوم

ولازمُ حصولِ المعلوم للعالِمِ وحضورِه عندَه اتحادُ العالِمِ به، سواءٌ كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإنَّ المعلومَ الحصوليَّ إن كان أمراً قائماً بنفسِه، كان وجودُه لنفسِه، وهو مع ذلك للعالِمِ، فقد اتحَدَ العالِمُ مع المعلوم؛ ضرورةَ امتناع كونِ الشيءِ موجوداً لنفسِه ولغيرِه معاً.

وإن كان أمراً وجودُه لغيره ـ وهو الموضوعُ ـ وهو مع ذلك للعالِمِ، فقد اتحَدَ العالِمُ بموضوعِه، والأمرُ الموجودُ لغيره متحدٌ بذلك الغير، فهو متحّدٌ بما يتحّدُ به ذلك الغير.

ونظيرُ الكلام يجري في المعلوم الحضوريِّ مع العالِمِ به.

الشرح

يبدأ المصنف في هذا المقطع من الفصل بإثبات أنَّ العلم هو عين المعلوم، ويشرع بعد ذلك ببيان برهان إجماليّ على مسألة اتحاد العالم مع المعلوم ـ والتي خصَّص هذا الفصل لإثباتها ـ وعلى هذا فسوف يقع الحديث في هذا المقطع في بحثين:

الأول: عينية العلم والمعلوم.

الثاني: اتحاد العالِم والمعلوم.

البحث الأول

عينية العلم والمعلوم

عرفنا في الفصل السابق بأنَّ العلم عبارة عن: حصول المعلوم لدى العالِم، والحصول يعني الوجود، فحصول الشيء يعني وجوده، وليس بشيءٍ آخر وراء وجود المعلوم، بل هو عينه.

وقد تقدّم هذا المعنى في مبحث الوجود الذهني من بداية الحكمة عندما رُدَّ الفاضل القوشجي حينما أجاب عن الإشكالين المطروحين هناك بالتمييز بين الصورة الموجودة في الذهن، فادّعى تغاير العلم عن المعلوم؛ إذ المعلوم «يحلُّ في النفس، وتكون النفس بمثابة الظرف، وهو الحالّ في هذا الظرف... والعلم صفة حاصلة للنفس قائمة بها من جراء وجود المعلوم في ظرف

النفس، فتنعكس صورة من المعلوم على صفحة النفس. فمثَل النفس من هذه الزاوية مَثَلُ كرة بلّورية قام في وسطها جسم ملوّن، فأضحى البلّور ظرفاً ومحلاً للجسم الملوّن، غير أنَّ الانعكاس الذي يرتّد على جدران البلّور من الجسم الملوّن قائم في البلّور»[1].

ولم يقبل الأعلام منه هذه الإجابة، وأشكلوا عليها بأنَّ العلم والمعلوم بالذات واحد حقيقة، وإن اختلفا اعتباراً.

قال المصنف في بداية الحكمة: «ثمّ إنَّ كون العلم حاصلاً لنا، معناه حصول المعلوم لنا، لأنَّ العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلاّ حُصول المعلوم لنا»[2]. هذا مضافاً إلى أنَّ دعوى الإثنينية بين العلم والمعلوم «خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتّصف به»[3].

وقد يطرح هنا إشكال مفاده: كيف أمكن انتزاع مفهومين منهما إذا كان أحدهما عين الآخر؟

إنَّ هذا الأمر راجع إلى اختلاف الحيثيات، فانتزاع مفهوم العلم يأتي من حيثية وجوده في النفس، وانتزاع مفهوم المعلوم يأتي من حيثية وجوده للغير، أي للعالم. فالعلم والمعلوم مفهومان يعبّران عن حقيقة وجودية واحدة.

ولا يخفى عليك فإنَّ هذه المسألة لا علاقة لها بمحل الكلام، ولا

---

(١) شرح المنظومة، مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر، ط٢، جمادى الأولى ١٤٢٤ هـ.ق ـ ٢٠٠٣م، بيروت ـ لبنان: ص٦٤، بتصرف.(م).

(٢) بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع، قم ـ إيران: ص١٣٩، الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) المصدر السابق، الفصل الأول من المرحلة الثانية، ص٣١.

جدوى من طرحها هنا إلا من جهة أن ثبوت اتحاد العالم والمعلوم في الفقرة الثانية يثبت لنا اتحاد العالم بالعلم أيضاً؛ وذلك لأنّا أثبتنا هنا عينية العلم والمعلوم.

البحث الثاني

اتحاد العالم والمعلوم (اتحاد العاقل والمعقول)

ويقع البحث في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: تحرير محل النزاع.

المقام الثاني: برهان المسألة.

المقام الأول: تحرير محل النزاع

من اللازم قبل الدخول في عرض المسألة وأدلّتها الوقوف على موطن النزاع وتحريره؛ إذ إنَّ جملة من الإشكالات التي أُوردت على هذه المسألة إنما تعود لعدم تحرير محل النزاع بشكل صحيح.

لعل أفضل مَن حرَّر محلَّ النزاع بشكلٍ واضحٍ هو العلامة الشيخ محمد تقي الآملي في حاشيته على المنظومة الموسومة بدرر الفوائد، حيث قرر بأنَّ إدراكنا لمعقول ما ـ كالإنسان مثلاً ـ كاشف عن وجود ستة أشياء:

«وجود النفس العاقلة وماهيتها، ووجود الإنسان المعقول بالذات الذي في القوة العاقلة وماهيته، ووجود الإنسان المعقول بالعرض الذي هو إنسان خارجي وماهيته التي هي عين الإنسان المعقول بالذات... فهنا ستة أمور»[1].

---

(١) درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، ط٣، ١٤١٦هـ.ق: ج١، ص ١٢٤.

ولا يخفى فإنَّ هذا التحرير مبنيّ على النظر البدوي، لا على مختار المصنّف من النظر العميق، فلابد من تكميله بشيئين آخرين، وذلك بإضافة وجود المعقول المثالي أو العقلي وماهيته، وهو العلم الحضوري الذي يُنتزع العلم الحصولي منه.

فالمجموع أمور ثمانية هي عبارة عن:

(١، ٢) وجود العاقل وماهيته.

(٣، ٤) وجود المعقول بالذات وماهيته.

(٥، ٦) وجود المعقول بالعرض وماهيته.

(٧، ٨) وجود المعقول المثالي أو العقلي للمعقول بالعرض المادي، وماهيتها.

وبعد اتضاح هذه الأمور الثمانية نسأل عن مقصود القائلين باتحاد العاقل والمعقول، وفي أي دائرة من دوائر هذه الأمور يقع الاتحاد؟

لا إشكال في أنَّ المعقول بالذات متحد الماهية مع المعقول بالعرض، بل هو عينه ـ على ما هو المشهور في باب الوجود الذهني ـ ومتغاير معه بالوجود، إلا أنه عينه بالحمل الأولي وغيره بالحمل الشائع، ولم يقع نزاع في ذلك.

كما لا إشكال أيضاً في عدم وجود الاتحاد بين ماهية العاقل وبين ماهية المعقول بالذات، والتي هي عين ماهية المعقول بالعرض كما أسلفنا؛ «ضرورة أنه ليس من عاقل أن يتفوّه بأنّا إذا تعقّلنا شجراً تكون ماهياتنا عين ماهية الشجر، وإذا تعقّلنا حجراً تكون ماهياتنا عين ماهية الحجر»(١)؛ إذ إنَّ مرجع ذلك إلى التناقض.

وليس المقصود أيضاً من الاتحاد «اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات ـ التي هي ماهية المعقول بالعرض ـ ولا إتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى... إذا تعقلنا فرساً يكون وجودنا عين وجود

---

(١) المصدر السابق: نفس المعطيات، بتصرف.

الفرس الخارجي الذي هو معقول بالعرض»[1].

بل المراد من الاتحاد هو اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات، والذي هو العلم الحضوري بناءً على النظر العميق، والعلم الحصولي بناء على النظر البدوي.

إن قلت: إن الوجود متحد مع الماهية، وإذا اتحد وجود مع وجود آخر له ماهية فهذا يعني اتحاده مع ماهيته أيضاً؛ بداهة أنَّ المتحد مع المتحد متحد مع الآخر، وهذا ما لا يذهب إليه القائلون بالاتحاد.

قلت: لقد نوّعت كلمات صدر المتألهين[2] الاتحاد إلى نوعين:

١ـ اتحاد الموضوع مع المحمول في الحيثية الإيجابية والسلبية.

عندما نحمل القيام على زيد ففي هذا الحمل حيثيتان، إيجابية وهي: إثبات القيام له، وسلبية وهي: نفي الجلوس عنه. فالحمل يكون بهذين الحيثيتين معاً، فيكون الموضوع متحداً مع محموله فيهما معاً، وهو اتحاد متعارف يوجد في كل حمل.

٢ـ اتحاد الموضوع مع المحمول في الحيثية الإيجابية فقط.

ولتوضيح هذا النوع من الحمل نستعين بمثال:

لو وضعنا ماءً في إناء مثلث الشكل، فسوف يسري وصف المثلثيّة من الإناء إلى الماء، فنَصِف الماء بأنه مثلث، رغم أنَّ هذا الوصف ليس للماء بالذات، وإنما حُمل عليه بعرض المثلث. ولو أردنا أخذ هذا الماء بحيثيته العرضية والذاتية ووضعه في إناء مربع الشكل فمن المحال أن يحصل حمل بينهما، لاستحالة أخذ المثلثيّة مع المربعيّة. لكن رفع الحيثية العرضية يحقق الحمل والاتحاد، حيث إن الماء يتموضع بشكل مربع مع هذا الإناء.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٢٤ـ١٢٥، بتصرف.

(٢) ولعل هذا التفريق من ابتكاراته وإبداعاته ﷺ.

وموضوع بحثنا من هذا القبيل، فقولنا إنَّ وجود العالم يتّحد مع وجود المعلوم لا يعني كون العالم عين المعلوم من الحيثيتين معاً (الإيجابية والسلبية) فيقال بلزوم المحذور، بل اتّحد العالم مع المعلوم في الحيثية الإيجابية فقط.

قال المصنف في حواشيه على الأسفار: «ومما يجب أن لا تغفل عنه: أن هذا الحمل ـ أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ـ ليس من قبيل الحمل الشائع، فإنَّ الحمل الشائع كقولنا: (زيد إنسان) و(زيد قائم) يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه، اللتين تركبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب، صدق عليه ما فيه من السلب، فكان مركباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال، أو إنه مهيمن على كل كمال»[1].

فالمراد من الإتحاد هو حصول كمال للعاقل كان فاقداً له، فيتوسع وجوده جراء ذلك، من غير أن يعتري النقص لذلك الوجود المثالي أو العقلي. فحصول الفرد على مرتبة (ب) بعد ما كان فاقداً لها يعني حصوله عليها من غير أن يتخلى عن المرتبة الأدنى منها وهي (أ)، إلا أنَّ هذا الحصول دون حدّ وماهية (أ).

ومن هنا يظهر بأنَّ إنكار ابن سينا لهذه المسألة كان يبتني على أساس تصوّره حمل الحيثيتين معاً، وذلك عندما نصّ على بطلان مبدأ الإتحاد بالقول: «إنَّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم أنَّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ) وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (أ) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (أ) أو بطل منه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٦، ص١١٠، ح١.

ذلك...»(١).

ولا إشكال في أنَّ مقدار الاتحاد مع المعلوم ليس مع تمام وجوده، إنما هو بمقدار ما انكشف منه للعالم، وسعة وضيق مقدار الانكشاف مرتبطة بالعلل المعدة، فبمقدار انكشاف العلل المعّدة ينكشف المعلوم، وعلى هذا فسوف تكون درجة الانكشاف هي التي تحدد درجة الاتحاد، فكلما كان الانكشاف أكبر كان الاتحاد أكبر والعكس بالعكس.

والمراد بالعالم الذي يتحد مع المعلوم إنما هو العالم بالقوة أي ما يكون فيه استعداد وقوة أن يكون كذلك، وإلا فلو كان بالفعل فلن يحتاج إلى هذا العلم أصلاً. فالمعلوم أمر مجرد بالفعل فلابد أن يصعد إليه العالم الذي هو بالقوة.

وليس المقصود من الاتحاد صيرورة الوجودين وجوداً واحداً؛ فإنَّ هذا عينية لا اتحاد، بل المراد وجود رابطة وعلاقة بتوسطها نقول باتحادهما ـ أعني العاقل والمعقول ـ بنحو من معاني الاتحاد.

وهذا المعنى يختلف من مورد لآخر، ففي علم النفس بذاتها فهناك وحدة حقيقية، وتعبير الاتحاد تعبير مسامحي، وفي الموارد الأخرى يتحد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات لا بالعرض، بمعنى أنَّ أحدهما غير خارج عن حيطة الآخر.

فتلخّص مما تقدّم أنَّ الاتحاد أعمّ من الوحدة، وهو في الوجود لا في الماهية، ولا يعني ذلك كون الوجودين في مرتبة واحدة ويشكلان شيئاً واحداً، بل المعني من ذلك كون وجود العاقل ليس بمنحازٍ عن وجود المعقول بالذات، فإما أن يكون العاقل مرتبة من مراتب المعقول بالذات أو بالعكس.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مصدر سابق: ص١٢٨.

المقام الثاني: برهان المسألة

أقام صدر المتألهين برهاناً على هذه المسألة لم يورده المصنف هنا؛ دلالة على عدم ارتضائه، حيث يدخل ـ ذلك البرهان ـ المسألة من زاوية كون أي صورة مجردة هي معقولة بالفعل، وإذا كانت كذلك فلابد أن يكون لها عاقل بالفعل، وهو برهان التضايف المشهور في كلماته، وعدم قبول هذا البرهان حدا بالمصنف إلى بيان برهان آخر يعتمد على بعض المقدمات، ورغم وجود إشارات لهذا البرهان في كلمات صدر المتألهين، إلا أنّه لم يُبلور بهذه الصيغة في أبحاثه.

ويتكوّن هذا البرهان من مقدمتين:

الأولى: إنَّ معلومنا ـ سواء أكان حضورياً أم حصولياً ـ لا يخرج عن حالتين: فإما أن يكون وجوده لنفسه أو يكون وجوده لغيره.

الثانية: إنَّ وجود المعلوم هو للعالم في كلتا هاتين الحالتين.

وعلى أساس هاتين المقدمتين فإذا كان المعلوم جوهراً ـ أي إنَّ وجوده لنفسه ـ فهو للعالم أيضاً كما فرضنا في المقدمة الثانية، وهذا يعني كون الشيء الواحد موجوداً لنفسه وموجوداً لغيره وهو محال؛ إذ قد تبين في محله بأنَّ الوجود لنفسه والوجود لغيره قسمان متباينان فكيف يعقل اجتماعهما؟![1].

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «إنَّ تقسيم الوجود إلى ما لنفسه ولغيره يوجب التباين بين القسمين، ولازم ذلك أن يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه ويمنع وجود ما هو كذلك لغيره»[2].

---

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٤هـ ق - ١٣٦٢هـ ش: الفصل الثالث من المرحلة الثانية، ص٣١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٥٤، ح١.

أما إذا كان عرضاً فيكون وجوده لغيره كالوجود المجرد المثالي الذي يحمل أعراضاً كالطول والعرض والعمق والارتفاع، وفرضنا وجوده في نفس الوقت للعالم، فيلزم من هذا قيام وجود عرضي واحد بموضوعين، ومآله إلى التناقض.

وفي كلا هذين المعلومين لا سبيل للخروج من هذا الإشكال، إلا بالقول باتحاد العاقل مع المعقول.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «في اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول».

تقدّم من المصنف في بداية شرح عنوان المرحلة بأنَّ مقصوده من العقل هنا معناه اللغوي المساوق لمطلق العلم والإدراك.

* قوله ﷺ: «حصول المعلوم أي الصورة العلمية للعالم كما تقدّم».

لا يعنى من الصورة العلمية هنا أي العلم الحصولي، بل مراده المعلوم بالذات؛ لأنَّ البحث لا يختص بالعلم الحصولي فقط بل الأعم منه والحضوري. وقد تقدّم ذلك في آخر الفصل الأول.

* قوله ﷺ: «وحصول الشيء وجوده ووجوده نفسه».

فمعنى الحصول هو الوجود، والوجود ليس بشيء وراء نفس الشيء، فحصول الشيء للعالم ووجوده واحد، فهو عينه، والاختلاف اعتباري.

ويمكن أن تكون هذه العبارة إشارة إلى المبني الذي شيّدنا أصوله في دراسات سابقة وهو أن الماهية والوجود أحدهما عين الآخر خارجاً.

* قوله ﷺ: «و لازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده».

شروع في بيان المسألة الثانية، وهي اتحاد العالم مع المعلوم أو اتحاد العاقل مع المعقول، والحضور عطف تفسيري على الحصول المتقدم لا أنه شيء آخر.

* **قوله ﷺ: «فإنَّ المعلوم الحصولي إن كان أمرا قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه».**

شروع في بيان الدليل الذي أقامه على هذه المسألة، ونلاحظ فيه مرادفة الوجود في نفسه للجوهر والوجود لغيره للعرض، وهو أمر خلاف الاصطلاح، فإنَّ الصور المنطبعة في المادة مع كونها جوهرية إلا أن وجودها لغيرها[1]. «فعلى ما ذهب إليه هنا لابد أن يُفسر الموضوع بمعناه الأخص، وهو محل العرض»[2].

* **قوله ﷺ: «ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً».**

لاستلزامه اجتماع النقيضين.

* **قوله ﷺ: «فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير».**

أي أن العالم متحد مع موضوع ذلك العرض.

* **قوله ﷺ: «و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوري مع العالم به».**

لو عبَّر بأنَّ المعلوم أعم من أن يكون حصولياً وحضورياً إما... الخ دون حاجة لذكر هذه العبارة لكان أولى وأدقّ.

---

(١) لاحظ: الفصل الثالث من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق: ج٤، ص٩٣٧.

٢ـ الاعتراضات على المسألة وأجوبتها

فإن قلتَ: قد تقدّمَ في مباحثِ الوجودِ الذهنيِّ: أن معنى كونِ العلمِ مِن مقولةِ المعلوم كونُ مفهومِ المقولة مأخوذاً في العلم، أي صدقُ المقولةِ عليه بالحملِ الأوليّ، دونَ الحملِ الشائع، الذي هو الملاكُ في اندراجِ الماهيةِ تحتَ المقولةِ وترتُّبِ الآثار، التي منها كونُ الوجودِ لنفسِه أو لغيرِه، فلا الجوهرُ الذهنيُّ ـ من حيثُ هو ذهنيٌّ ـ جوهرٌ بالحمل الشائع، موجودٌ لنفسه، ولا العرضُ الذهنيُّ ـ من حيثُ هو ذهنيٌّ ـ عرضٌ بالحمل الشائع، موجودٌ لغيرِه. وبالجملةِ لا معنى لاتحادِ العاقل ـ وهو موجودٌ خارجيٌّ مترتّبٌ عليه الآثار ـ بالمعقولِ الذهنيِّ الذي هو مفهومٌ ذهنيٌّ لا يترتَّبُ عليه الآثار.

وأمّا العلمُ الحضوريُّ: فلا يخلو إما أن يكون المعلومُ فيه نفسُ العالِم، كعلمِنا بنفسِنا، أم لا، وعلى الثاني: إما أن يكون المعلومُ علةً للعالِم، أو معلولاً للعالِم، أو هما معلولانِ لأمرٍ ثالث.

أما علمُ الشيءِ بنفسِه: فالمعلومُ فيه عينُ العالِم، ولا كثرةَ هناك حتى يصدُقَ الاتحادُ، وهو ظاهرٌ.

وأما علمُ العلةِ بمعلولِها، أو علمُ المعلولِ بعلّتِه، فلا ريبَ في وجوبِ المغايرةِ بينَ العلّةِ والمعلولِ؛ وإلا لزِمَ تقدّمُ الشيءِ على نفسِه بالوجودِ، وتأخُّرُه عن نفسِه بالوجودِ، وهو ضروريٌّ الاستحالة.

وأما علمُ أحدِ معلولَي علةٍ ثالثةٍ بالآخر، فوجوبُ المغايرة بينهما في الشخصيةِ يأبى الاتحادَ.

على أنَّ لازم الاتحادِ كونُ جميعِ المجرداتِ ـ وكلُّ واحدٍ منها عاقلٌ للجميعِ ومعقولٌ للجميعِ ـ شخصاً واحداً.

قلنا: أما ما استشكلَ به في العلم الحصوليِّ: فيدفَعُه ما تقدّمَ أنَّ كلَّ علمٍ حصوليٍّ ينتهي إلى علمٍ حضوريٍّ؛ إذ المعلومُ الذي يحضرُ للعالِمِ حينئذٍ موجودٌ

مجردٌ، يحضرُ له بوجودِه الخارجيِّ، الذي هو لنفسِه أو لغيرِه.

وأما ما استشكلَ به في العلمِ الحضوريّ: فليتذكّر أنّ للموجودِ المعلول اعتبارين:

اعتبارُه في نفسه ـ أي مع الغضّ عن علّتِه ـ فيكون ذا ماهيةٍ ممكنة، موجوداً في نفسِه، طارداً للعدمِ عن ماهيّتِه، يُحملُ عليه وبه.

واعتبارُه بقياسِ وجودِه إلى وجودِ علّتِه.

وقد تقدّمَ في مباحثِ العلةِ والمعلولِ أن وجودَ المعلولِ ـ بما أنه مفتقرٌ في حدِّ ذاتِه ـ وجودٌ رابطٌ بالنسبةِ إلى علّتِه، لا نفسيَّةَ فيه، وليس له إلا التقوُّمُ بوجودِ علّتِه، من غيرِ أن يُحملَ عليه بشيءٍ، أو يُحملَ به على شيءٍ.

إذا تمهّدَ هذا، ففيما كان العالِمُ هو العلةَ والمعلومُ هو المعلولَ، كانت النسبةُ بينَهما نسبةَ الرابطِ والمستقلِّ النفسيِّ. وظاهرٌ أنَّ الموجودَ الرابطَ يأبى الموجوديةَ لشيءٍ؛ لأنها فرعُ الوجودِ في نفسِه، وهو موجودٌ في غيرِه، ومِن شرطِ كونِ الشيءِ معلوماً أن يكونَ موجوداً للعالِم، لكنَّ المعلولَ رابطٌ متقوّمٌ بوجودِ العلّةِ، بمعنى ما ليس بخارجٍ وليس بغائبٍ عنها، فكونُ وجودِهِ للعلة إنما يتمُّ بمقوِّمِه الذي هو وجودُ العلَّةِ، فمعلومُ العلَّةِ هو نفسُها بما تقوّمُ وجودَ المعلولِ، فالعلةُ تعقلُ ذاتَها والمعلولُ غيرُ خارجٍ منها، لا بمعنى الجزئيةِ والتركّب.

والحملُ بينهما حملُ المعلولِ متقوّماً بالعلةِ على العلةِ، وهو نوعٌ من حملِ الحقيقةِ والرقيقة.

ونظيرُ الكلامِ يجري في العلمِ بالرابط، فكلُّ معلومٍ رابطٍ، معلومٌ بالعلم بالمستقلِّ الذي يتقوّمُ به ذلك الرابطُ.

وفيما كان العالِمُ هو المعلولَ، والمعلومُ هو العلةَ ـ لما كانَ مِن الواجبِ وجودُ المعلوم للعالِم، ويستحيلُ في الوجودِ الرابطِ أن يوجَدَ له شيءٌ ـ إنما يتمُّ وجودُ العلّةِ للمعلولِ بتقوُّمِه بالعلةِ، فالعلَّةُ بنفسِها موجودةٌ لنفسِها ـ والحالُ أنَّ

المعلولَ غيرُ خارجٍ منها ـ عالمةٌ بالعلَّةِ نفسِها، وينسبُ إلى المعلولِ بما أنه غيرُ خارجٍ منها، ولا ينالُ مِن العلمِ بها إلا ما يسَعُه من وجودِها [وجودِه].

والحملُ بينَهما حملُ العلةِ على المعلول متقوِّماً بالعلةِ، والحملُ أيضاً نوعٌ من حملِ الحقيقةِ والرقيقة.

فمآلُ علمِ المعلولِ بعلَّتِه إلى علمِ العلةِ ـ وهي مأخوذةٌ مع معلولِها ـ بنفسِها، وهي مأخوذةٌ وحدَها. ومآلُ علمِ العلَّةِ بمعلولِها إلى علمِ العلَّةِ وهي مأخوذةٌ في نفسِها بنفسِها وهي مأخوذةٌ مع معلولِها.

وفيما [وكذا] كان العالِمُ والمعلومُ معلولَيْنِ لعلةٍ ثالثةٍ، فليس المرادُ مِن اتحادِ العالِمِ والمعلومِ انقلابَ الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاعُ ماهيتَي العالِمِ والمعلوم من العالِمِ.

وأما عدُّ علمِ الشيءِ بنفسِه من اتحادِ العالِمِ والمعلوم، فهو باعتبارِ انتزاعِ مفهومَي العالِمِ والمعلومِ منه، وهما مفهومانِ متغايران، فسمِّيَ ذلك اتحاداً، وإن كان في نفسِه واحداً.

وبما تقدّمَ يظهرُ: فسادُ الاعتراضِ بلزومِ كونِ جميعِ المجرداتِ شخصاً واحداً، لما ظهرَ أن شخصيةَ العالِمِ أو المعلومِ لا تبطلُ بسببِ الاتّحادِ المذكور.

الشرح

البحث الثالث

الاعتراضات على مسألة الإتحاد وأجوبتها

أُوردت على القول بالاتحاد مجموعة من الاعتراضات، اختُصَّ بعضُها بالعلم الحصولي وبعضُها الآخر بالعلم الحضوري، سنقوم بذكرها وتقرير إجابة المصنف عليها.

وسنتعرض في شرح هذا المقطع إلى المباحث التالية:

(١) اعتراضات العلم الحصولي وإجابتها.

(٢) اعتراضات العلم الحضوري وإجاباتها.

١ـ اعتراضات العلم الحصولي وإجاباتها

اعتُرض على القول بالإتحاد في باب العلم الحصولي بأنَّ الاستدلال عليه إنما يترتب على فرض كون هذه المعقولات جواهر وأعراضاً بالحمل الشائع، فتمامية قولنا: (إنَّ السواد من مقولة الكيف، والكيف من مقولة العرض ـ والذي يكون وجوده للغير ـ فلابد وأن يكون وجود السواد للغير أيضاً)، متوقفة على فرض أنَّ المعلوم هو السواد بالحمل الشائع، فحينها نقول بأنَّ وجوده لغيره. لكن قد تقدّم في مبحث الوجود الذهني بأنَّ كون العلم من مقولة المعلوم هو بالحمل الأولي فقط دون الشائع. فانقسام الوجود إلى: ما

وجوده لنفسه، ووجوده لغيره، مرتبط بالمصداق، وما هو في الذهن والعلم الحصولي إنما هو المفهوم دون المصداق.

هذا مضافاً إلى كون العلم الحصولي مفهوم حاكٍ فقط خالٍ من الآثار، فلا معنى للاتحاد بين موجود له آثار واقعية (=العالم) وبين موجود آخر لا آثار له (=العلم الحصولي).

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بالتذكير برؤيته القائلة بعودة العلم الحصولي إلى علم حضوري، والتي تقدّم الحديث عنها في الفصل الأول؛ إذ إنَّ تمامية هذا الإشكال تتوقف على الإيمان بكون الحاصل في العلم هو المفهوم الفاقد للآثار الخارجية، بيد أنَّ رؤية المصنف ترى بأن الحاصل في العلم هو موجود مجرد إما مثالي أو عقلي والذي يكون وجوده إما لنفسه أو لغيره.

وقد تصدى بعض المحققين للإجابة عن هذا الإشكال فذكر بأنَّ « للمفاهيم اعتبارين: اعتبار المفهومية، واعتبار الوجود في الذهن، والاتحاد إنما يلاحظ بين وجود النفس والصورة العلمية بما أنها وجود لا بما أنها مفهوم، وبهذا الاعتبار تدخل في مقولة الكيف بالنظر إلى ماهيته»[1].

لكن هذه الإجابة غير تامة على مبنى المصنف القائل بعودة العلم الحصولي إلى علم حضوري؛ إذ قد تقدّم أنَّ القراءة المختارة في تفسير كلماته ونصوصه دلّت بوضوح على أنَّ العلم الحصولي يرجع إلى معلوم حضوري هو إما مثالي أو عقلي، وهذا المعلوم ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره.

أما ما طرحه هذا المحقق من إجابة فهي تبتني على الرؤية التي هي مورد اتفاق الجميع، وهي أن المفهوم إذا نُظر إليه بما هو هو دون لحاظ حكايته عن الخارج فهو علم حضوري، وهذا لا يكون وجوده إلا للغير، بخلاف ما

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٢.

نصّت عليه عبارة المصنف التي نوّعت وجود المعلوم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره.

وهذا مؤشر آخر على الخلط الذي حصل في كلمات بعض المحققين بين مستويين من الطرح في تفسير نظرية المصنف في عودة العلم الحصولي إلى حضوري؛ إذ إنَّ مقصود المصنف ليس هو المفهوم الذي إذا نُظر إليه بما هو هو فيكون وجوده لنفسه، وإذا نظر إليه بما هو حاكٍ فيكون وجوده لغيره، بل إنَّ مقصوده هو أنَّ ذلك الوجود المثالي أو العقلي يكون وجوده لنفسه ولغيره، والمفهوم الذي تحدث عنه هذا المحقق لا يكون إلا لغيره، أي للعالم فقط، بل إنَّ هذه الإجابة قادرة على ردّ الإشكال الذي يختصّ بالعلم بما وجوده لغيره فقط دون الأعم.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأنَّ العلم الحضوري الذي أُخذ العلم الحصولي منه له وجود لغيره ـ بلحاظ أنه علم ـ وهذا يمكن أن يتحد به.

٢ـ اعتراضات العلم الحضوري وإجاباتها

بعد أن أرجع المصنف العلم الحصولي إلى علم حضوري فلا تتنوّع الإشكالات حينئذ إلى نوعين، بل الإشكالات تنصبّ على العلم الحضوري فقط، ولابد من صرف العناية للإشكالات المختصة بهذا القسم فقط.

ولكي نعرض لاعتراضات الاتحاد في العلم الحضوري علينا الالتفات إلى أنَّ المعلوم الحضوري إما أن يكون نفس العالم، وهو علم النفس بذاتها وإما أن يكون غيره، وهذا الثاني إما أن يكون (=المعلوم) علة للعالم أو يكون العالم علة له (=المعلوم) أو يكون هو (=المعلوم) والعالم معلولي علة ثالثة.

وقد جاءت الاعتراضات على تماميّة الاتحاد في جميع هذه الفروض، وتقريرها بالنحو الآتي:

أولاً: لا معنى لفرض الاتحاد فيما إذا كان المعلوم نفس العالم، كما في علم

النفس بذاتها؛ لأنَّ الاتحاد فرع الإثنينية، ولا إثنينية هنا، بل عينية.

ثانياً: إنَّ لازم علم العلة بمعلولها أو علم المعلول بعلته تأخّر الشيء عن نفسه في الأول، وتقدّمه على نفسه في الثاني، وهما محال؛ لأنَّ العلة ـ وهي العالم ـ تكون على فرض الاتحاد في رتبة «المعلوم» والمفروض أنَّ العلة متقدمة رتبةً ووجوداً على المعلول (=المعلوم). كما أنَّ المعلول وهو المعلوم يكون على فرض الاتحاد في رتبة العالم، والمفروض كونه متأخراً رتبة ووجوداً على العلة (=العالم).

ثالثاً: إنَّ لازم القول باتحاد العالم والمعلوم فيما إذا كانا معلولي علة ثالثة هو صيرورتهما شيئاً واحداً، مع أن الفرض كونهما معلولين، وهي إثنينية تقتضي التغاير.

كما أنَّ هناك إشكالاً عاماً على القول بالاتحاد مفاده: لزوم وحدة جميع الموجودات المجردة؛ لأنَّ المفروض كونها جميعاً عاقلة للجميع وهي كذلك معقولة للجميع.

ولا يخفى عليك فإنَّ الإشكالات المرتبطة بالقسمين الأخيرين إنما يبتنيان على قول من يرى وجود المغايرة بين العلة والمعلول ـ بأيّ نحو فسّرنا هذه المغايرة ـ أما من يذهب إلى عدم وجود المغايرة بينهما، «وأنَّ الكثرة ليست واقعة في الوجود، ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها، قائمة بنفسها، لا تعدّد لها، ولا تكثّر فيها، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهم، ومحض التخيُّل، كثانية ما يراه الأحول...»(١)، فلا ورود لمثل هذه الإشكالات أصلاً، بل لا يوجد للعلم الحضوري مصداق سوى علم الذات بذاتها.

---

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة الأصفهاني، حاشية الميرزا محمد رضا قمشه اى، بوستان كتاب قم، ط٣، ١٣٨١هـ ش، قم ـ إيران: ص١٩١، ح٤.

لكن هذا الكلام باطل لا أساس له؛ لأنَّ لازمه بطلان الشرائع والنبوات والثواب والعقاب والجنة والنار ونحوها، ولا يمكن لعاقل أن يتفوّه به، وإنما هو كلام بعض جهلة الصوفية، «وهذا إمّا من غلبة حكم الوحدة عليهم، وإمّا من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم»(١).

وقد أجاب المصنف عن الاعتراضات المتقدّمة بجواب فصّل من خلاله ما أجمله في البرهان المتقدم، وقبل عرض هذه الأجوبة ذكّر بمقدمة تعرض لها في أبحاث الفصل الثالث من المرحلة الثانية من هذا الكتاب، حيث قسّم الموجود إلى ما وجوده في نفسه ويسمى بالوجود المستقل أو النفسي وإلى ما وجوده في غيره ويسمى بالوجود الرابط، وأشير هناك إلى أنَّ غير الواجب تعالى من الموجودات هي موجودات لغيرها (=رابطة) وهذه يمكن أن تلحظ بلحاظين:

الأول: لحاظها بنحو الاستقلال، وبه يكون لها نحو من الاستقلال القياسي النسبي، فتكون لها ماهية إما جوهرية أو عرضية. وهذا من قبيل ملاحظة (في) بنحو الاستقلال فتكون ذا معنى اسميّ يعني الظرفية، وهي في واقعها وحقيقتها ليست إلا معنى حرفياً، وبهذا اللحاظ يمكن أن تقع موضوعاً فيحمل عليها، أو محمولاً فتُحمل على غيرها. وتقسيم الموجودات الممكنة إلى جوهر وعرض فرع لحاظ الوجود الممكن بما هو وجود مستقل في نفسه.

الثاني: لحاظها بما هي منسوبة إلى علتها، وهي بهذا اللحاظ وجودات رابطة، بل هي عين الربط بعلتها، لا يمكن أن يُحمل عليها أو يُحمل بها، وإذا ما أريد حملها فلابد من حملها بما هي متقوّمة مستقلة، لا بما هي هي؛ إذ لا وجود لها في نفسها لكي يصحّ الحمل بشقيه.

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

بعد أن اتضحت هذه المقدمة يواجهنا القول باستحالة تصوير علم العلة بمعلولها حضوراً؛ لوضوح أنَّ فرض كون العلة عالمة حضوراً بمعلولها يقتضي أن يكون المعلوم موجوداً للعالم، وهذا الوجود لا يخلو إما أن يكون موجوداً لنفسه أو موجوداً لغيره، وحيث إن المعلول ليس بوجود نفسي أصلاً حتى يقع مقسماً لهذين القسمين، بل إنَّ وجوده في غيره، أي أنه قسيم الموجود في نفسه الذي كان مقسماً لتلك الأقسام، فلا إمكانية لفرض علم العلة به.

واستحالة هذا الأمر تُسبّب لنا إشكاليات عديدة من قبيل كيفية تصوير علم الباري تعالى بالأشياء في مقام الفعل وعلم العلل العالية بمعلولاتها، ومن هنا صار المصنف بصدد طرح التصور السليم لكيفية تحقق هذه الأقسام دون الاصطدام بتلك الإشكالات أو هذه الاستحالة.

لقد رأى المصنف بأنَّ الحل السليم لتصوير العلم في هذه الأقسام هو الإيمان ـ في علم العلة بمعلولها ـ بأنَّ معلوم العلة هو المعلول من حيث قيامه بالعلة وتقوّمه بوجودها، أي بلحاظ مرتبة من مراتبها التي قوّمت بها المعلول، فالعالم هو العلة، والمعلوم هو العلة، لكن من حيث مرتبتها التي تقوّم المعلول بها.

والأمر أوضح في علم المعلول بعلته؛ إذ إنَّ علمه بها إنما هو بلحاظ ما قوّمته من مرتبة، وفي الواقع فإنَّ العالم هو العلة من ناحية تلك المرتبة التي قوّمت المعلول بها، والمعلوم هو العلة بنفسها لكن بمقدار السعة الوجودية التي يمتلكها المعلول فقط. فعلم العلة بمعلولها هو علم ذي إحاطة كاملة لا نقص فيه، بخلاف العكس.

والحمل في هذين العلمين هو حمل الحقيقة والرقيقة، فالحقيقة في علم العلة بمعلولها هي المعلول بما هو متقوّم في رتبة علّته، والرقيقة هي المعلول. كما أنَّ الحقيقة في علم المعلول بعلته هي المعلول بما هو متقوّم بعلته (أي

مستقل) والرقيقة هي المعلول بما هو رابط.

ونظير هذا الكلام وارد في الوجود الرابط والوجود المستقل حيث لا يمكن فهم حقيقة الرابطة بين زيد والقيام دون الاستعانة بهما.

من هنا يظهر عدم صحة ما فهمه بعض المحققين لكلام المصنف، حيث قرر في فهم كلامه حول الاتحاد ما يُشعر بكون مقصوده هو اتحاد العلة بتمامها مع المعلول، فالعلة «تتّحد بالمعلول الذي هو عين الربط بها اتحاد الحقيقة بالرقيقة، كما أنَّ المعلول يتحد بها اتحاد الرقيقة بالحقيقة»[1]. وهذا ما أوضحنا عدم تماميّته فيما تقدّم، فالمراد من الحقيقة ليس هو العلة بتمامها، بل المراد منها العلة من حيث تقويمها للمعلول.

أما في قسم علم أحد المعلولين لعلة ثالثة، فلا يمكن تصوير علم فيه إلا بالقول: بأنَّ أحدهما يعلم الآخر باعتبارهما مرتبتين للعلة، فحيث إنهما موجودان في العلة فهي تعلم مرتبة من وجودها بمرتبة أخرى من وجودها، فالمرتبة التي تقوّم المعلوم (ألف) تعلم بالمرتبة التي تقوّم المعلوم (ب) وأي اتحاد أفضل من هذا الاتحاد؛ بداهة أنَّ مرتبتين من نفس الوجود أحدهما تعلم بالأخرى، فالعالم هو العلة، والمعلوم هو العلة.

وأما الإشكال الأول الذي يرتبط بعلم المجرد بنفسه فالذي نعنيه من الاتحاد هو أنَّ العقل ينتزع من الشيء الواحد من حيث العالمية مفهوم العالم ومن حيث المعلوميّة مفهوم المعلوم، وتعدد اللحاظ كافٍ في تحقق وصف الاتحاد، فالإنسان والموجوديّة واحد خارجاً، لكن العقل ينتزع مفهومين من هذا الاتحاد، فيسمي الأول بالموضوع والثاني بالمحمول، وفارق هذا القسم عن بقية الأقسام هو أن الاتحاد فيه إنما هو في المفهوم دون الوجود.

أمّا الإشكال العام الذي ذهب إلى أن لازم الاتحاد المذكور كون جميع

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٣.

المجردات شخصاً واحداً، فقد اتضح جوابه مما تقدّم؛ حيث بيّنا عدم بطلان شخصية كل واحد من العالم والمعلوم في فرض الاتحاد، بل يبقى لكل واحد منهما قوامه واستقلاله المفترض، والمعني من الاتحاد هو العلاقة الوجودية بينهما.

وقبل أن ننهي الكلام في هذا الفصل نجد من المناسب الإشارة إلى الضابط الذي ذكره المصنف في حواشيه على كتاب الأسفار لهذه النظرية؛ قال: «قد عرفت بما قررنا عليه البرهان أن حصول المعقول بالذات لعاقله، وحصول الصورة المنطبعة في المادة، وكذا حصول الأعراض لموضوعاتها الجوهرية، وبالجملة حصول كل وجود ناعت لمنعوته، من باب واحد، وأن هذا السنخ من الوجود يقتضي اتحاد الناعت والمنعوت بحسب الوجود، بحيث لا يخرج المنعوت الذي له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت، سواء كان الناعت والمنعوت شيئاً واحداً في مرتبة واحدة كعلم الإنسان بنفسه ومعقولية العقل لذاته، أو يكون المنعوت واقعاً في مرتبة من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها، وعلم العلة بذات معلولها أو عوارضه. ولا علم خارجاً من هذه الأقسام الثلاثة بناءً على رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري وانحصار العلم الحضوري في الثلاثة.

وبالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل والمعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول ولو طولاً، دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل في مرتبة الوجود المنسوب إلى المعقول»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٣، ص٣١٩، ح٢.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: **«قد تقدّم في مباحث الوجود الذهني أن معنى كون العلم من مقولة المعلوم كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم...»**.

تقدّم في مباحث المرحلة الثالثة من نهاية الحكمة بأنَّ «الماهية الذهنية غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهيةً موجودةً لا في موضوع بما أنه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان»(١).

فصدق اسم المقولة على العلم إنما هو بالحمل الأولي فقط دون الشائع، والملاك في اندراج الماهية تحت أي مقولة هو صدقها عليها بالحمل الشائع دون الأولي، وكذا ترتب الآثار عليها من قبيل انقسام الوجود إلى وجود لنفسه ووجوده لغيره، فهذه الآثار إنما تترتب على المقولة بالحمل الشائع لا الأولي. وهذا هو الاعتراض الأول المختص بالعلم الحصولي.

* قوله ﷺ: **«وترتب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره»**.

الآثار المُمثل لها هنا أي انقسام الوجود إلى لنفسه ولغيره ترتبط بكان التامة لا الناقصة، ومن الواضح بأنَّ ذلك لا يحصر الآثار بها فقط، بل الآثار المقصودة هنا هي الآثار الأعم من كان التامة وكان الناقصة.

* قوله ﷺ: **«وبالجملة لا معنى لاتحاد العاقل - وهو موجود خارجي مترتب عليه الآثار- بالمعقول الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار»**.

هذا هو الاعتراض الثاني المرتبط بالعلم الحصولي ومفاده: عدم معقولية

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣٥ـ٣٦.

القول بالإتحاد بين ما هو منشأ للأثر وهو: العاقل الذي هو موجود خارجي، وبين ما ليس بمنشأ للأثر وهو: المعقول الذي هو مفهوم ذهني.

* قوله ﷺ: **«و أما العلم الحضوري: فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا، وعلى الثاني: إما أن يكون المعلوم علة للعالم، أو معلولاً للعالم، أو هما معلولان لأمر ثالث».**

من هنا تبدأ الاعتراضات المختصة بالعلم الحضوري، وقد اختلف الفلاسفة في أقسام العلم الحضوري، فحصرها المشاؤون بقسم واحد فقط وهو علم النفس بذاتها، وذهب الإشراقيون إلى ما يعمُّه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته، وقد وافقهم المصنف على هذا الرأي، وسيأتي تفصيل الحديث في ذلك في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة.

* قوله ﷺ: **«أو هما معلولان لأمر ثالث».**

إنما قيّد معلوليتهما بأمر ثالث لأنّ فرض كونهما معلولين لأمرين مختلفين يخرجهما عن دائرة العلم الحضوري.

* قوله ﷺ: **«فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلة والمعلول».**

إنما يبتني البحث في هذه الاعتراضات على أساس الإيمان بأنّ هناك تغايراً بين العلة والمعلول بأي نحو فسرنا هذه المغايرة، أمّا من لا يؤمن بهذه المغايرة ويذهب إلى أنّ ما يتراءى من كثرات إنما هي كثانية ما يراه الأحول، لا حقيقة لها واقعاً، فلا سبيل لورود هذه الاعتراضات من أول الأمر.

* قوله ﷺ: **«وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، وتأخره عن نفسه بالوجود، وهو ضروريّ الاستحالة».**

العبارة بنحو اللف والنشر غير المرتب، حيث إنّ تقدّم الشيء على نفسه يرتبط بعلم المعلول بعلته، وتأخره يرتبط بعلم العلة بمعلولها، الاستحالة مرجعها إلى الدور الباطل.

* قوله تتمُّ: «فوجوب المغايرة بينهما في الشخصية يأبى الاتحاد».

إنَّ كون كل واحد من هذين المعلولين ذا وجود مستقل بحدّ ذاته ـ إذ إن شخص كل واحد منهما هو غير شخص الآخر ـ لا يمكن أن يوفر لنا اتحاداً.

* قوله تتمُّ: «على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات ـ وكل واحد منها عاقل للجميع ومعقول للجميع ـ شخصاً واحداً».

هذا هو إشكال عام على كل المجردات، وذلك بأنَّ لازم القول بالإتحاد كون جميع المجردات شخصاً واحداً. ولابد أن يُعلم بأنَّ ذهابنا إلى أن هذا الموجود يتحد مع عالم المثال أو العقل الفعال ونحوهما، لا يراد منه أن هذا المعلول يكون في رتبة علته، حتى يكون متحداً مع كل ما اتحد مع تلك العلة، وإنما يراد أنَّ العلة متحدة مع المعلول في هذه المرتبة من الوجود.

بعبارة ثانية: إنَّ المطلق مع المقيّد، لا المقيّد مع المطلق، فالإتحاد من طرف واحد، لا من طرفين، وهذا كما في الأمور المفهومية عند قولنا زيد إنسان، وعمرو إنسان، فمع أنَّ زيداً وعمراً متحدان مع الإنسان لكن لا اتحاد بينهما؛ لأنَّ الإنسان موجود مع زيد، لا أنَّ زيداً موجود مع الإنسان، فهو اتحاد من طرف واحد، لا من طرفين. وهذا معنى قولهم إنَّ المعلول يتحد مع العلة بقدره، لا بقدرها.

* قوله تتمُّ: «وكل واحد منها عاقل للجميع ومعقولٌ للجميع».

هذه جملة معترضة بيّن المصنف فيها بيان الملازمة في الدليل المتقدم؛ إذ إنَّ كونها مجردات يعني عاقليتها لنفسها ومعقوليتها لغيرها، فيعقل هذا المجرد ذلك المجرد فيتّحد به، وهكذا ذلك المجرد، فلا تعدد وجودياً إذن في عالم المجردات.

* قوله تتمُّ: «أما ما استشكل به في العلم الحصولي: فيدفعه ما تقدّم أن كل علم حصولي ينتهي إلى علم حضوري، إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ

موجود مجرد يحضر له بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره».

يمكن أن نجيب على كلا الاعتراضين بالقول: بأنَّ هذا العلم الحصولي الذي أُخذ من معلوم حضوري من حيث إنه علم يملك وجوداً لغيره فيمكن أن يتحد معه، وهذا الشق لم يذكره المصنف واكتفى بالإشارة إلى أن وجود المعلوم الحضوري الذي انتهى إليه العلم الحصولي إما وجود لنفسه أو وجود لغيره.

وأنت خبير بأنَّ المصنف في عبارته هذه يشير إلى المستوى الثاني الذي تحدثنا عنه فيما تقدّم، والذي أرجع فيه العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، لكن البعض من المحققين فهم منها المستوى الأول والذي كان مفاده إنكار العلم الحصولي(١).

* قوله تَتُّئُ: **«موجود مجرد يحضر له بوجوده الخارجي الذي...»**.

لم ترد عبارة (يحضر له) في النسخ المتداولة، ونظن بأنَّ العبارة ساقطة؛ إذ لا يستقيم المعنى بدونها.

* قوله تَتُّئُ: **«وأما ما استشكل به في العلم الحضوري: فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين».**

تقدّم عرض تصورات البحث في الفصل الأول من المرحلة الثانية، تحت عنوان في انقسام الوجود إلى مستقل ورابط، وأقيم البرهان عليه في المرحلة الثامنة (=مرحلة العلة والمعلول). والاعتبار الذي يريد المصنف تأسيس البحث عليه هو الاعتبار الثاني دون الأول، وهذه الاعتبارات هي اعتبارات نفس أمرية، يضطر العقل لتقريرها، لا أنها اعتبارات ذهنية صرفة.

* قوله تَتُّئُ: **«إن وجود المعلول ـ بما أنه مفتقر في حد ذاته ـ وجود رابط بالنسبة إلى علّته لا نفسية فيه، وليس له إلا التقوّم بوجود علته، من غير أن**

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٢.

يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء».

حيث إنَّ وجود المعلول مفتقر في حد ذاته إلى علّته فهو وجود رابط بالقياس إلى علته، ليس له أي نفسية بل هو في كل الأحوال موجود في غيره، كما ليس له إلا التقوّم بوجود علته، ولا يمكن جعله موضوعاً فيُحمل شيءٌ عليه، ولا محمولاً فيُحمل على موضوع ما؛ لأنَّ جعل الشيء موضوعاً أو محمولاً فرع استقلاليته ووجوده في نفسه.

*** قوله تتئل: «إذا تمهد هذا ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول».**

يبدأ المصنف في هذه الفقرة بتقرير عدم معقولية علم العلة بمعلولها حضوراً؛ وذلك لأنَّ المعلول وجود رابط ليس له وجود في نفسه فكيف يكون موجوداً لغيره، ومن شرط المعلوميّة لشيء الموجودية لذلك الشيء.

*** قوله تتئل: «لأنها فرع الوجود في نفسه».**

أي الموجودية.

*** قوله تتئل: «لكن المعلول رابط متقوّم بوجود العلة...».**

عندما بيّن المصنف في الأسطر السابقة استحالة علم العلة بمعلولها حضوراً، جاء في هذه الفقرة ليطرح المخرج السليم من هذه الاستحالة، مصوراً كيفية تحقق العلم الحضوري في هذا الأقسام بناءً على ما يراه من نظر.

*** قوله تتئل: «فكون وجوده للعلة إنما يتم بمقوّمه الذي هو وجود العلة».**

أي إنَّ وجود المعلول للعلة متوقّف على مقوّم هذا المعلول وهو وجود العلة.

*** قوله تتئل: «فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول».**

فعلم العلة بمعلولها هو علم العلة بنفسها لكن من حيث مرتبتها التي تقوّم وجود المعلول.

*** قوله تتئل: «لا بمعنى الجزئية والتركّب».**

حتى تكون العلة مجمع المعاليل، ومركّبة منها.

* قوله تَنُّ: **«والحمل بينهما حمل المعلول متقوّماً بالعلة على العلة»**.

أي بين العلة بما هي مقوّمة لوجود المعلول وبين المعلول الخارجي، لا كما فهمه بعض المحققين حيث ذكر بأنَّ الحمل هو بين العلة بتمامها والمعلول(١).

* قوله تَنُّ: **«وهو نوع من حمل الحقيقة والرقيقة»**.

والحمل بين الوجود الرابط وبين ما يقوّم هذا الوجود في مرتبة العلة هو حمل الحقيقة والرقيقة، وقد عبّر عن الوجود الرابط [الرقيقة] بالمعلول متقوّماً بالعلة، وعبّر عن حقيقة هذا الوجود في مرتبة العلة بالعلة، والمراد هي العلة المقوّمة.

والمحصلة: أنَّ هذا الاتحاد مرجعه إلى الوحدة والعينيّة؛ لأنَّ العلة علمت نفسها، كما أنَّ النفس تعلم قواها. ومن هنا ينفتح باب استحالة علم المعلول بتمام وجود علته؛ لأنه لا يشغل منه إلا بمقدار وجوده.

* قوله تَنُّ: **«ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط فكل معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقل الذي يتقوّم به ذلك الرابط»**.

هذه العبارة استطرادية لا علاقة لها بالبحث الحالي.

* قوله تَنُّ: **«وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة»**.

شروع في بيان كيفية علم المعلول بعلته حضوراً.

* قوله تَنُّ: **«لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، ويستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شي»**.

إنَّ وجود المعلوم للعالم لا ريب في وجوبه، وعلى هذا فالمعلول ليس بشيء حتى يوجد له شيء، كما لا يمكن أن يوجد هذا المعلول لشيء؛ لأنَّ ذلك فرع إمكانية الحمل به والحمل عليه، وهي فرع الوجود في نفسه، والمعلول وجود

---

(١) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٢.

رابط لا نفسية له.

* قوله ﷺ: «إنما يتم وجود العلة للمعلول بتقوّمه بالعلة».

كان الأولى إضافة (الفاء) إلى (إنما)؛ لأنَّ (لما) التي تقدّمتها تستلزم دخول (الفاء) في جوابها.

* قوله ﷺ: «فالعلة بنفسها موجودة لنفسها، والحال أنَّ المعلول غير خارج منها، عالمة بالعلة نفسها، وينسب إلى المعلول بما أنه غير خارج منها».

حيث إنَّ العلة بحدّ ذاتها موجودة بنحو الوجود الاستقلالي فيمكن أن يكون لها شيء، فهي عالمة بنفسها إذن؛ لأنَّ حقيقة المعلول غير خارجة عن محوّطة العلة، فهو مرتبة من مراتبها، فالعالم هو العلة والمعلول هو العلة.

قد يقال: بأنَّ هذا هو علم العلة بنفسها فكيف جاز نسبة العلم إلى المعلول؟

نقول: نسبة العلم إلى المعلول إنما هي بلحاظ أنَّ المعلول غير خارج عن دائرة علته.

* قوله ﷺ: «ولا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجودها».

أي ولا تنال حقيقة المعلول ـ المعلول متقوّماً بالعلة ـ علماً بالعلة إلا بمقدار سعة المعلول الوجودية، فالضمير في (يسع) يعود إلى المعلول، والهاء في [وجودها] تعود إلى العلة.

* قوله ﷺ: «والحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوّماً بالعلة، والحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة والرقيقة».

أي أنَّ الحمل بين الحقيقة والرقيقة هو حمل العلة المقومة على المعلول المقوَّم بها، لا بين العلة بتمامها والمعلول خارجاً.

* قوله ﷺ: «فمآل علم المعلول بعلته إلى علم العلة ـ وهي مأخوذة مع معلولها ـ بنفسها وهي مأخوذة وحدها».

هذه العبارة والعبارة التي تليها جاءت بنحو اللف والنشر غير المرتّب؛ حيث كان من المفترض تقديم تلك على هذه وفقاً لما ذكره من ترتيب، ويعني من هذه العبارة هو أن علم المعلول بعلته ينتهي إلى علم العلة بما هي مقومة للمعلول بالعلة بتمامها، وهو وحدة لا اتحاد[1].

* قوله تَتِّئُ: «ومآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة وهي مأخوذة في نفسها بنفسها وهي مأخوذ مع معلولها».

أي إنَّ مرجع علم العلة بمعلولها إلى علم العلة بتمام وجودها بمرتبة من مراتب العلة المقوّمة للمعلول، وعليه فالعلة هي المعلول، ولكن بوجودها النازل والضعيف، والمعلول هو العلة لكن بوجودها القوي والصاعد، وهو نوع وحدة لا إتحاد أيضاً.

* قوله تَتِّئُ: «[وكذا] فيما كان العالم والمعلوم معلولين لعلة ثالثة».

هذا شروع في بيان القسم الرابع من أقسام العلم الحضوري وهو علم أحد المعلولين لعلة ثالثة بالآخر، وكان الأولى إضافة (كذا) قبل (فيما) كما أثبتنا في النص، وإن لم ترد في النص الأصلي.

* قوله تَتِّئُ: «بل انتزاع ماهيتي العالم والمعلوم من العالم».

ليس المراد من الماهية هنا هو المعنى الاصطلاحي، بل المعني منها هنا هو المفاهيم، حيث إنَّ البحث في العاقل والمعقول ليس في الماهيات، بل في المفاهيم.

وقد نصَّ بعض المحققين على عدم فهم وجه معقول لارتباط هذه العبارة بمحل الكلام، وطرح إمكانية توجيهها بما طرحه المصنف في مجلس درسه

---

(١) ومـن هنا يظهر بأنَّ الصادر الأول حتى مع فرضه غير متناهٍ لا يمكن له الإحاطة بتمام وجود علته، بل إحاطـته تقتصر على مقدار ما يملكه من سعة وجودية، واللا تناهي ليس مفهوماً متواطياً بل مشكك، ولن يقتصر برهان هذه المسألة على الدليل العقلي، بل الآيات والروايات صريحة بذلك.

بالقول: «بأنَّ لكل واحدٍ من المعلولين علماً حضورياً بالعلّة، فيشاهد ما للآخر من الكمال الوجودي في ذات العلة»(١). وناقش فيه بعد ذلك.

* قوله تتمّل: «وإن كان في نفسه واحداً».

أي وإن كان في نفسه وفي المصداق الخارجي واحداً.

* قوله تتمّل: «ما ظهر أنَّ شخصية العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور».

فإنَّ شخصية العالم والمعلوم لا تبطل بهذا الإتحاد بل لا تبطل بسبب العينية.

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٣.

إشارات وإثارات

١ـ براهين أخرى لإثبات الإتحاد

هناك براهين أخرى لإثبات هذه المسألة، نظير برهان التضائف، وبرهان المادة والصورة، وبرهان تجرد المعقول، وبرهان الشهود، وبرهان مبدأ الاشتقاق، وبرهان فيّاضيّة النفس، وبرهان تطابق الذهن والخارج، وبرهان التجدد الأخروي، وغيرها من البراهين الأخرى[1]. ونجد من المناسب الإشارة إلى بعض هذه البراهين بشيء من الإيجاز، وسنقتصر على برهانين منها فقط:

أ. برهان تطابق الذهن مع الخارج

ذكر الحكيم السبزواري هذا البرهان في شرح المنظومة، بعد أن ذهب إلى عدم تمامية برهان التضايف الذي أقامه صدر المتألهين، فأشار إلى إمكانية أن تؤيد هذه المسألة بهذا المؤيد.

قال في شرح المنظومة: «ومما يؤيد المطلب هو: أنَّ الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبن واحد، فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيء، وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفس العينية، وأنه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس

---

(١) لرؤية تفاصيل هذه البراهين أنصح بالعودة إلى ما حرّره الشيخ حسن زادة آملي في كتابه المكتوب باللغة الفارسية: عقل وعاقل ومعقول، مصدر سابق(م).

معنى الموجود في الذهن أن الذهن ـ أي النفس الناطقة ـ شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس»[1].

قال الشيخ حسن زادة آملي في توضيح ذلك: «إنَّ عبارة الحكيم السبزواري المتقدمة ناظرة إلى إحدى عبائر صدر المتألهين في كتاب الأسفار، حيث قال (إنَّ من البيّن أنَّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: هذا موجود في الخارج، وذلك موجود في الذهن، ليسا من قبيل الظروف والمحالّ)[2]، والمقصود هو أنَّ الخارج ليس بمثابة المكان للخارجي، بحيث يكون الخارج مكاناً والخارجي متمَكّن، بل الخارج هو عين الأعيان الموجودة، وكذا الذهن، فهو ليس بظرف للذهني، بل هو وجودات علمية في صقع النفس»[3].

لكن الحكيم السبزواري عاد في تعليقاته على الجزء الثالث من الأسفار ليَسِمَ هذا المؤيد بالبرهان، فقرر قائلاً:

«وأما البراهين: فمنها... إنَّ الخارج والذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدي واحد، بلبن واحد، فإذا قلت: زيد في الخارج، فهو عين مرتبة من مراتب الخارج؛ إذ الخارج كالمكان، والخارجي كالمتمكن، فكذلك الذهني عين مرتبة من مراتب الذهن أي النفس ومشاعرها؛ إذ ليس الذهن ظرفاً للذهني»[4].

---

(١) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، مصدر سابق: ج٢، ص١٥٠.

(٢) لم نجد نصّ هذه العبارة في نسخة الأسفار الموجودة بأيدينا، ووجدنا ما يطابقها في كتاب المشاعر. لاحظ: المشاعر، صدر الدين الشيرازي، كتابخانه طهوري، ط٢، ١٣٦٣هـ ش، طهران: ص١٢.(م).

(٣) اتحاد عقل وعاقل ومعقول، الشيخ حسن زادة آملي، النصّ الأصلي للكتاب باللغة الفارسية، وما نقوم بنقله هنا وفي الصفحات اللاحقة إنما هو ترجمة له.(م).

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري: ج٣، ص٣٢٠ـ٣٢١، ح١.

ب. برهان التجدد الأخروي

ومن البراهين الأخرى التي ساقها الحكيم السبزواري لإثبات هذه المسألة: ما يمكن تسميته ببرهان التجدد الأخروي، فقد اعتمد التبدّلات والتجدّدات الأخروية ـ التي جاءت متضافرة في النصوص الشريفة ـ أساساً لإثبات القول بالإتحاد، ودون القول بالإتحاد لا سبيل للتفصي من الإشكال الذي يقول بأنَّ «النفس بعد مفارقتها للبدن فعلية مجردة عن المادة، وحيث إنها كذلك فلابد من حصولها على جميع لوازم ملكاتها دفعة واحدة؛ لوضوح أنَّ المانع من ذلك هو المادة، وبعد مفارقتها فلا حجاب في البين، مع أنَّ الآيات والروايات نصّت على ظهور لوازم وآثار الملكات في أسماء الجمال والجلال في طرفي اللطف والقهر بنحو تدريجي. مضافاً إلى أنَّ آثار ولوازم الملكات الحسنة في طرف اللطف غير متناهية، وفرض علم النفس بها بعد الخلوص من المادة لازمه حصول جزئيات غير متناهية لها بالفعل دفعة واحدة»(١).

وفي مقام حلّ هذا الإشكال قرر الحكيم السبزواري قائلاً: «تلك الدار دار الصور الصرفة، ولا مادة ولا قوة هناك، وحركاتها وتبدلاتها كلها صور بحتة، وعدم اجتماعها ـ مكاناً وزماناً ـ ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة، وزمانها الصوري، وهو الدهر الأسفل، والذاتي لا يعلل، والغيبة في الأبعاد القارّة، وعدم القرار في الزمان إنما هو بالذات، ولو في هذه النشأة، وليسا بسبب الهيولى، حتى لو فرض عدم الهيولي في الامتدادات القارّة وغيرها بحالها في عدم اجتماع أجزائها.

والمدرِك ـ ولو كان من أصحاب اليمين ـ لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه التجرد الحقيقي والسعة من القوة إلى الفعل، فصار ضيق الوجود؛

---

(١) اتحاد عقل وعاقل ومعقول، مصدر سابق، ص٢٧٤.

إذ نشأ نفسه مدة عمره على الإتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الدائرة، فنفسه بالفطرة الثانوية لو لم يتحد بالمدركات الصوريّة، والمتقدرات الخالية، لم تتضيّق، ولم تقع في الفرقة والغيبة، التي هي من لوازم المقادير والأجسام...

فثبت دلالة هذا على إتحاد المدرِك بالمدرَك، وانحلّ الإشكال، وإن كان عسر الانحلال»(١).

٢ـ نتائج نظرية الإتحاد

ترتّب على نظرية الإتحاد نتائج متعددة منها:

أولاً: إنَّ العالم بعلمه يصعد إلى المراتب الوجودية العليا شريطة بقاء علمه في طور التكامل من مرحلة الكيف إلى مرحلة الملكة وإلى مرحلة فوق الملكة الراسخة وأخيراً إلى مرحلة التحقق، وهذا ما حققته مدرسة الحكمة المتعالية في تفسير حقيقة النفس والعلم، بخلاف مشهور المتقدمين حيث ذهبوا إلى أنَّ النفس لا تبدل في حالها بعد أن يحصل العلم ـ الذي هو كيف نفساني ـ لديها عن حالها قبل حصوله، فهي على حالٍ واحدٍ في جميع الصور الإدراكية.

ثانياً: سيتحد العامل مع العمل وفقاً لهذه النظرية، وهذا ما يفسّر لنا عملية الثواب والعقاب الأخروي، فليس هناك من مثيب ومن معاقب سوى نفس الإنسان الذي يمارس هذه الأعمال، فبيده وباختياره وبمشيئته يجعل الثواب حليفه أو العقاب، فالعمل ليس بخارجٍ عن حيطة وجوده، فهو يثاب ويعاقب فعلاً لكن الالتفات إلى هذه المثوبة والعقوبة لا يكون ـ جراء الغفلة والانشغال ـ إلا فيما بعد.

فليس الجزاء ـ المترتب على العمل ـ استقبالي يشاهده الإنسان ويحصل عليه في اليوم الآخر، بل هو فعلي، لكن الغفلة التي يمرّ بها الإنسان هي التي

---

(١) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، مع حواشي مختارة من العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الآملي، نقّح النصّ وحرّره وعلّق عليه: فاضل الحسيني الميلاني، دار المرتضى للنشر، لم تذكر سنة الطبع: ص٩٢.

تحول دون الالتفات إليه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾(١).

فالغفلة «لا تكون إلا عن معلوم حاضر، وكشف الغطاء لا يستقيم إلا عن مغطّى موجود، فلو لم يكن ما يشاهده الإنسان يوم القيامة موجوداً حاضراً من قبل، لما كان يصح أن يقال للإنسان: إنَّ هذه أمور كانت مغفولة لك، مستورة عنك، فهي اليوم مكشوف عنها الغطاء، مزالة منها الغفلة»(٢).

واستناداً إلى ذلك تتجسم الأعمال يوم القيامة، فيحشر الإنسان على أساس تلك الأفعال والأعمال التي قام بها، بل سيكون حقيقة عمله، وقد جاء في هذا المضمار آيات وروايات متعددة سنقتصر على نماذج منها:

* قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا؛ ذَلِكَ جَزَاؤُهُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا﴾(٣).

* وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾(٤).

* وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾(٥).

* وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُم مِن خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللهِ﴾(٦).

أما الروايات فكثيرة، نقتصر على واحدة منها، وهي ما ورد في المجمع عن

---

(١) سورة ق، الآية: ٢٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٩٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٨٢.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١١٠.

البراء بن عازب قال: «كان معاذ بن جبل جالساً قريباً من رسول الله ﷺ في منزل أبي أيوب الأنصاري، فقال معاذ: يا رسول الله أرأيت قول الله تعالى ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[1]، فقال: يا معاذ سألت عن عظيم من الأمر ثم أرسل عينيه ثم قال: يحشر عشرة أصناف من أمتي أشتاتاً، قد ميّزهم الله من المسلمين، وبدّل صورهم، بعضهم على صورة القردة، وبعضهم على صورة الخنازير، وبعضهم منكسون أرجلهم من فوق، ووجوههم من تحت، ثمّ يسحبون عليها، وبعضهم عمي يترددون، وبعضهم صمّ بكم لا يعقلون، وبعضهم يمضغون ألسنتهم فيسيل القيح من أفواههم لعاباً، يتقذرهم أهل الجمع، وبعضهم مقطعة أيديهم وأرجلهم، وبعضهم مصلّبون على جذوع من نار، وبعضهم أشد نتناً من الجيف، وبعضهم يلبسون جباباً سابغة من قطران لازقة بجلودهم.

فأما الذين على صورة القردة: فالقتّات من الناس، وأما الذين على صورة الخنازير: فأهل السحت، وأما المنكسون على رؤوسهم: فأكلة الربا، والعمي الجائرون في الحكم، والصمّ والبكم: المعجبون بأعمالهم، والذين يمضغون بألسنتهم: فالعلماء والقضاة الذين خالف أعمالهم أقوالهم، والمقطعة أيديهم وأرجلهم: الذين يؤذون الجيران، والمصلّبون على جذوع من نار: فالسعاة بالناس إلى السلطان، والذين هم أشد نتناً من الجيف: فالذين يتمتعون بالشهوات واللذات، ويمنعون حقّ الله في أموالهم، والذين يلبسون الجباب: فأهل الفخر والخيلاء»[2].

---

(١) سورة النبأ، الآية ١٨.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، انتشارات ناصر خسرو، ط٣، ١٣٧٣هـ.ش، طهران: ج١٠، ص٦٤٢. ولاحظ أيضاً: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.ق، بيروت، لبنان: ج٣١، ص١٢ـ١٣.

الفَصْلُ الثّالِثُ

في اِنقِسامِ العِلمِ الحُصُولِيِّ إلى:
كُلّيٍّ وجُزئِيٍّ، وما يَتّصِلُ بهِ

وفيه ثلاثة بحوث:

(١) تعريف الكلي والجزئي

(٢) انقسام الجزئي إلى إحساسي وخيالي

(٣) فروع هامة

١ـ تعريف الكلي والجزئي

ينقسمُ العلمُ الحصولي إلى: كُلّيّ وجُزئيّ.

والكلّيُّ: ما لا يمتنعُ العقلُ من فرض صدقِه على كثيرين، كالإنسان المعقول، حيث يجوّزُ العقلُ صدقِه على كثيرين في الخارج.

والجزئيّ: ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين.

٢ـ انقسام الجزئي إلى إحساسي وخيالي

كالعلم بهذا الإنسان الحاصلِ بنوع من الاتصالِ بمادتِهِ الحاضرة، ويسمى علماً حسياً وإحساسياً، وكالعلم بالإنسان المفردِ من غير حضورِ مادّته، ويسمى علماً خيالياً.

وعدُّ هذين القسمين من العلم جزئيّاً ممتنعَ الصدقِ على كثيرين، إنما هو من جهةِ اتصال أدواتِ الحسّ بمادةِ المعلوم الخارجيّ في العلم الحسّيّ، وتوقفِ العلمِ الخياليّ على سبق العلم الحسّيّ، وإلا فالصورة العلمية ـ سواء كانت حسيةً أو خياليةً أو غيرَها ـ لا تأبى ـ بالنظر إلى نفسها ـ أن تصدق على كثيرين.

الشرح

يختص البحث في هذا الفصل وكذا في بعض الفصول اللاحقة بانقسامات العلم الحصولي ، دون مطلق العلم، كما يختص البحث فيه بالقسم التصوري منه، دون الأعم منه ومن التصديقي، وكان الأجدر تأخير هذا الفصل إلى ما بعد التعرض لانقسام العلم الحصولي إلى تصور وتصديق كما سيأتي في الفصل الثامن من هذه المرحلة؛ كي يتجلى موطن الانقسامات.

وقد فهرس المصنّف البحث في هذا المقطع في بحثين:

الأول: تعريف الكلي والجزئي.

الثاني: انقسام الجزئي إلى إحساسي وخيالي.

البحث الأول

تعريف الكلي والجزئي

يُعرّف الكلي: بالمفهوم الذي لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، فخصوصية الانطباق على كثيرين هي عين حقيقته. ولا نعني بالانطباق على كثيرين كونه كذلك بالفعل، بل معنى ذلك أنَّ العقل يجوّز الانطباق له حتى مع فرض استحالة وجود مصداق له في الخارج، نظير مفهوم العدم أو مفهوم واجب الوجود الذي دلَّ البرهان على عدم وجود أكثر من مصداق واحد له، فخاصية الانطباق على كثيرين هي عين حقيقته، وذلك لا يعني كونها كذلك

بالفعل، بل الأعم منه. وهذه هي خاصية تلك الصور التي يلتقطها الذهن من المعلومات الحضورية التي عنده، على التفصيل الذي تقدّم في الفصل الأول.

والجزئي خلاف ذلك؛ إذ يمنع العقل تجويز صدقه على كثيرين، وسيأتي التعرض لأقسامه فيما بعد.

وقد يُستفهم عن سرّ متابعة الحكماء للمناطقة في تقسيم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي، فمع أنهم - أي الحكماء - برهنوا على أنَّ العلم لا يكون إلا كلياً، وجزئيته مرهونة بتشخصه بالوجود الخارجي، إلا أنهم قسموا العلم الحصولي التصوري إلى كلي وجزئي.

والسرُّ في ذلك هو أنَّ العلم بما هو علم، قابل للانطباق على كثيرين، وفقدانه لهذه الخاصية ليس لأمر ذاتي فيه، بل لأمر عارض عليه، وهو الارتباط بالمادة بنوع من أنواع الارتباط، وهذا الارتباط يكون عن طريق الحس وأدواته، وحيث أنَّ الواقع الخارجي متشخص جزئي، فجراء الارتباط به يسري حكمه إلى تلك الصورة، فالجزئية للمعلوم بالعرض إنما هي بالذات، وهي للمعلوم بالذات بالعرض لا بالذات.

فالصور المأخوذة من تلك المعلومات الحضورية كلية، ولا تكون جزئية ما لم تتشخّص خارجاً، وهذا معنى ما قررناه في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من أنَّ الكلية والجزئية يرجعان إلى الوجود الذهني والخارجي، فما كان وجوداً ذهنياً فهو كلي، وما كان وجوداً خارجياً فهو جزئي.

أما سريان جزئية المعلوم بالعرض المادي للمعلوم بالذات فهو لمكان الإتحاد بينهما. وهذا ما لم يذكره المصنف ﷺ هنا، بل ذكره في حواشيه على الجزء الثاني من الأسفار حيث قال: «ولا يبقى إلا أن يقال: إن العلم الحسي إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسة في العضو الحاسّ مماثلاً لما في الخارج، ثمَّ النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن، ثمّ يحصل لها

علم حصولي في الحس المشترك يطابق هذا الذي اتحدت به نوع مطابقة، وهذا النوع من الاتصال هو السبب في إبائه عن تجويز وقوع الشركة في العلم الإحساسي الحاصل بالحواس الظاهرية، وأما الحاصلة بالحواس الباطنية كالعلم بالحب والبغض النفسانيين فتحقق العلم الحضوري فيها أوضح؛ لأنَّ لها نوعاً من القيام بالنفس واتحاداً معها. وأما الصور الخيالية فإنما يمنع الشركة فيه حكم العقل بأنه صورة شخص خارجي يمتنع وقوع الشركة فيه، لا أنَّ المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية مع الغض عما عداها»[1].

وهو الذي يفسر لنا منشأ التوهم الذي يحصل للفرد عندما يتخيل كون الصورة العلمية التي لديه إنما هي مأخوذة من الواقع المادي، إذ إنَّ منشأ ذلك الارتباط بالواقع الخارجي.

وأما إشكال كون هذه الحواس الظاهرة لا تدرك إلا الماهيات العرضية ولا حس ظاهري ينال الجوهر بما هو جوهر، فمدفوع بأنَّ هذه الصور مأخوذة من الوجود الخارجي النفسي للصفات المذكورة؛ حيث إنها معلومة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٢، ص١٠، ح ٣.

وبناءً على هذا يتضح الجواب عن الشبهة التي شغلت أذهان الفلاسفة الغربيين وهو أننا سنضحى مركبين من وجودين، أحدهما مادي والآخر مجرد، مع أن كل واحد فينا ينظر إلى نفسه فيراها واحدة. فذهب البعض إلى المادية الصرفة، والآخر إلى المثالية الصرفة. أما صدر المتألهين فقد ذهب إلى عدم وجود موجودين بوجود واحد، فإنَّ هذا الواحد ليس بواحد عددي، بل ظل الواحد بالوحدة الحقّة له شؤون ومراتب، وهي داخلة في الأشياء لا بالممازجة، وخارجة عنها لا بالمزايلة. وهذا هو النظر الدقيق الذي يقول بأنَّ النفس في وحدتها كل القوى، أما النظر الأدق فهو الذي يذهب إلى كون النفس هي المراتب وهي غيرها، وهو رأي العرفاء الشامخين. وتحقيقه موكول إلى مظانّه.

للنفس حضوراً، ومن هنا تحصل هذه المفاهيم، فما لم يُعلم بالحب حضوراً مثلاً لا يمكن أن يُشكّل مفهوماً حصولياً عنه، ومن هنا قيل بأنّ العلوم الحصولية تعود إلى علوم حضورية.

البحث الثاني

تقسيم الجزئي إلى حسي وخيالي

ينقسم العلم التصوري الجزئي إلى حسي وخيالي. والحسي هو ظاهرة ذهنية بسيطة تتشكل على أثر ارتباط الأدوات الحسية بالواقعيات المادية، فعندما نواجه الماديات لأول وهلةٍ تنعكس في الذهن صورها عن طريق أدوات الإنسان الحسية، على اختلاف طبيعة مدركات هذه الأدوات من سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس. لكن بقاء هذه الظاهرة يتوقف على استمرارية الارتباط بالواقع المادي.

أما الخيالي فهو ظاهرة ذهنية تتشكل وفقاً للظاهرة الحسية المتقدمة، وعلى أساس الاتصال بالواقع المادي، وبقاؤها غير متوقف على هذا الارتباط، بل هو بمعزلٍ عنه.

والنقطة التي يجب ملاحظتها في الصورة الحسية هي وضوحها عند النفس بشكل أكبر من الصورة الخيالية، وهذا الإحساس بالوضوح إنما هو جراء الارتباط بالمادة(١)، لكن هذا الأمر لن يستمر في حالة اشتداد النفس وتكاملها، فسوف تضحى الصورة الخيالية حينئذ أقوى؛ لأنها في مرتبة علل الصور الحسية.

---

(١) يصف القرآن الكريم هذه الحالة بوصف دقيق، حيث يقول: ﴿إثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ﴾، سورة التوبة: الآية ٣٨.

وحيث إنَّ إثبات مثل هذه القوى لا يرتبط ببحثنا الحالي، بل هو شأن مباحث علم النفس الفلسفي، فلم يعقد المصنف كلاماً للتدليل على هذه الأبحاث، وأوكل مهمة البحث فيها إلى محلها المناسب، إلا أننا سوف نقوم بإيراد شيء من تفاصيل هذه الأبحاث لعدم ذكرها في هذا الكتاب.

لقد ذكر المصنف في حواشيه على الأسفار ـ تبعاً للفخر الرازي في المباحث المشرقية ـ برهاناً لطيفاً وموجزاً لإثبات قوة الخيال، وذلك من خلال الاتكاء على التذكّر.

قال المصنف في حواشيه على الأسفار: «والأولى أن يحتجّ على الخيال بالتذكّر، فإنّا ربما أحسسنا صورة ونتذكر أنها الصورة التي كنا أحسسناها قبل ذلك بزمان، ولا يتأتى الحكم بالعينية إلا مع انحفاظ الصورة في محلّ ثابت وهو الخيال فتأمّل فيه»[1].

والصورة الخيالية بما هي هي غير جزئية، لكن حيث أنها مرتبطة بالصورة الحسية، وهذه الأخيرة مرتبطة بالواقع المادي عن طريق أدوات الحس فتكون جزئية، إلا أن جزئيتها ليست بالذات، وإنما بسبب ارتباطها بشكل غير مباشر بالمعلوم الخارجي.

فليست جزئية الصورة الخيالية متأتية لتوقفها على الصورة الحسية كي يُنقض على ذلك بما ذكره بعض المحققين[2]، من أنَّ هذا يؤدي إلى جزئية الصورة العقلية؛ لكونها متوقفة على الصورة الخيالية، بل لأنها مرتبطة بالواقع المادي. فالفرق بين الصورة الخيالية والصورة الحسية هو أنَّ الثانية ترتبط

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٨، ص٢١٢.

(٢) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٦٤.

بالمعلوم الخارجي بلا واسطة، وترتبط الأولى بتوسطها.

وإذا أردنا إيجاز خصائص الصورة الحسية والصورة الخيالية فهي:

١ـ إنَّ كلتا الصورتين جزئيتان[1].

٢ـ إنَّ كلتيهما ظاهريتان لا تتعمقان إلى جوهر الأشياء.

٣ـ إنَّ الصورة الحسية زمانية؛ إذ لا يتعلق علم حسي بالماضي ولا بالمستقبل، ومكانية بخلاف الخيالية.

---

(١) وعلى أساس هذه الخاصية التي تحملها الصورة الحسية أضحى المنهج الاستقرائي غير قابل لاستصدار حكم كلي بالمرة، وجراء هذه المشكلة توسل المنطق الأرسطي ببعض الأقيسة الخفية نظير أنَّ الصدفة لا تكون دائمة ولا أكثرية أو أنَّ حكم الأمثال في ما يجوز ولا يجوز واحد. وقد كانت هذه المشكلة عالقة في المنهج الاستقرائي إلى أن طرح السيد الصدر نظريته التي سعت جاهدة أن تنتهي إلى الحكم الكلي من خلال المنهج الاستقرائي، دون الاعتماد على مثل هذه الأقيسة الخفية، بيد أنَّ الأستاذ الشهيد لم يكن قاصداً لتخطئة المنهج القياسي الأرسطي، بل ربما جاء لتضييق دائرته على فرض تمامية هذا المنهج، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

٣ـ فروع هامة

ارتباط الأدوات الحسية بالواقع المادي ودوره الإعدادي في عملية الإدراك

الأولُ: ظهرَ مما تقدّمَ أن اتّصالَ أدواتِ الحسِّ بالمادّةِ الخارجيةِ، وما في ذلك مِن الفعلِ والانفعالِ الماديينِ؛ لحصولِ الاستعدادِ للنفسِ لإدراكِ صورةِ المعلوم، جزئيّةً أو كلّيّةً.

ويظهرُ منه أنّ قولَهم: (إنَّ التعقُّلَ إنما هو بتقشيرِ المعلومِ عن المادةِ وسائرِ الأعراضِ المشخّصةِ المكتنفةِ بالمعلومِ، حتى لا يبقَى إلا الماهيةُ المعرّاةُ من القشور، بخلافِ الإحساسِ المشروطِ بحضورِ المادّةِ، واكتنافِ الأعراضِ المشخّصةِ، وبخلاف التخيُّلِ المشروطِ ببقاءِ الأعراضِ والهيئاتِ المشخّصةِ، دونَ حضورِ المادة) قولٌ على سبيلِ التمثيلِ للتقريب، وحقيقةُ الأمرِ أنَّ الصورةَ المحسوسةَ بالذاتِ صورةٌ مجردةٌ علميةٌ، واشتراطُ حضورِ المادةِ، واكتنافُ الأعراضِ المشخّصةِ، لحصولِ الاستعدادِ في النفسِ للإدراكِ الحسّيِّ، وكذا اشتراطُ الاكتنافِ بالمشخصاتِ للتخيّلِ، وكذا اشتراطُ التقشيرِ في التعقُّلِ، للدلالةِ على اشتراطِ إدراكِ أكثرَ مِن فردٍ واحدٍ، لحصولِ استعدادِ النفسِ لتعقُّلِ الماهيةِ الكلّيّةِ، المعبَّرُ عنه: بانتزاعِ الكلّيِّ مِن الأفرادِ.

توقف حصول المفهوم على ارتباط النفس بمصداقه الخارجي

الثاني: إنَّ أخذَ المفهومِ وانتزاعَه من مِصداقِه يتوقّفُ على نوعٍ من الاتصالِ بالمصداقِ، والارتباطِ بالخارج، سواءٌ كان بلا واسطةٍ، كاتّصالِ أدواتِ الحسِّ في العلمِ الحسّيِّ بالخارجِ، أو معَ الواسطةِ، كاتّصالِ الخيالِ في العلمِ الخياليِّ بواسطةِ الحسِّ بالخارج، وكاتّصالِ العقلِ في العلمِ العقليِّ من طريقِ إدراكِ الجزئيّاتِ بالحسِّ والخيالِ بالخارج؛ فلو لم تستمدَّ القوّةُ المدركةُ في إدراكِ مفهومٍ من المفاهيمِ مِن الخارجِ، وكان الإدراكُ بإنشاءٍ منها، من غير ارتباطٍ بالخارج، استوَتْ نسبةُ الصورةِ المدرَكةِ إلى مصداقِها وغيرِه، فكان من الواجبِ أن

تصدُقَ على كلِّ شيءٍ، أو لا تصدقَ على شيءٍ أصلاً، والحالُ أنها تصدقُ على مصداقِها، دونَ غيرِه، هذا خلفٌ.

فإن قلتَ: انتهاءُ أكثر العلومِ الحصوليةِ إلى الحسِّ لا ريبَ فيه، لكن ما كلُّ علمٍ حصوليٍّ حاصلاً بواسطةِ الحسِّ الظاهرِ، كالحبِّ والبغضِ، والإرادةِ والكَراهةِ، وغيرِها، المدرَكةِ بالحواسِّ الباطنةِ، فصورُها الذهنيةُ مدرَكةٌ لا بالاتصالِ بالخارجِ. وأيضاً لا تدرِكُ الحواسُّ إلا الماهياتِ العرضيةَ، ولا حسَّ ينالُ الجوهرَ بما هو جوهرٌ. فصورتُه الذهنية مأخوذةٌ لا من طريقِ الحسِّ واتّصالِه بالخارج.

قلتُ: أمّا الصورُ الذهنيةُ المأخوذةُ بالإحساساتِ الباطنةِ كالحبِّ والبغضِ وغيرِهما: فالنفسُ تأخذُها مما تدرِكُه من الصفاتِ المذكورةِ بوجودِها الخارجيِّ في النفسِ، فالاتصالُ بالخارجِ محفوظٌ فيها.

وأما الجوهرُ: فما ذُكر أن لا حسَّ ظاهراً ولا باطناً يعرِفُ الجوهرَ وينالُه، حقٌّ لا ريبَ فيه، لكنّ للنفس في بادي أمرِها علمٌ حضوريٌّ بنفسِها، تَنالُ به نفسَ وجودِها الخارجيِّ، وتشاهدُه فتأخذُ مِن معلومِها الحضوريِّ صورةً ذهنيةً، كما تأخذُ سائرَ الصورِ الذهنيةِ من معلوماتٍ حضوريةٍ على ما تقدّمَ. ثمَّ تحسُّ بالصفاتِ والأعراضِ القائمةِ بالنفسِ، وتشاهدُ حاجتَها بالذاتِ إلى النفسِ الموضوعةِ لها، وقيامَ النفسِ بذاتِها من غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ تقوّمُ به، ثمَّ تجدُ صفاتٍ عرضيةً تهجِمُ عليها، وتطرؤُها من خارجٍ فتنفعلُ عنها، وهي ترى أنها أمثالُ الأعراضِ المعلولةِ للنفس القائمةِ بها، وحكمُ الأمثال واحدٌ، فتحكمُ بأنَّ لها موضوعاً هي قائمةٌ به، كما أنَّ النفسَ موضوعةٌ لصفاتِها العرضيةِ، فيتحصَّلُ بذلك مفهومُ الجوهرِ، وهو أنه ماهيةٌ إذا وُجِدَت وُجِدتْ لا في موضوعٍ.

انقسام العالم الإمكاني

الثالثُ: أنه تبيَّنَ بما تقدَّمَ أنَّ الوجودَ ينقسم مِن حيثُ التجردِ عنِ المادةِ وعدمِه إلى: ثلاثةِ عوالمَ كليةٍ.

أحدُها: عالمُ المادةِ والقوةِ.

وثانيها: عالمُ التجردِ عن المادة دونَ آثارِها مِن الشكلِ والمقدارِ والوضعِ وغيرِها، ففيهِ الصورُ الجسمانيةُ وأعراضُها وهيئاتُها الكماليةُ مِن غيرِ مادّةٍ تحملُ القوّةَ، ويسمَّى: عالمَ المثال وعالمَ البرزخ؛ لتوسُّطِه بين عالمَيِ المادةِ والتجردِ العقلي.

وقد قسَّموا عالمَ المثال إلى: المثالِ الأعظمِ القائم بنفسِه، والمثالِ الأصغرِ القائمِ بالنفسِ، الذي تتصرَّفُ فيه النفسُ كيف تشاءُ، بحسبِ الدواعي المختلفةِ، فتُنشئُ أحياناً صوراً حقّةً صالحةً، وأحياناً صوراً جزافيةً تعبَثُ بها.

وثالثُها: عالمُ التجردِ عنِ المادةِ وآثارِها، ويسمَّى: عالمَ العقل.

والعوالمُ الثلاثةُ مترتِّبةٌ طولاً، فأعلاها مرتبةً، وأقواها، وأقدمُها وجوداً، وأقربُها من المبدأِ الأولِ تعالى وتقدّسَ، عالمُ العقولِ المجردةِ؛ لتمامِ فعليَّتِها، وتنزُّهِ وجودِها عن شَوْبِ المادةِ والقوّة، ويليه عالمُ المثالِ المتنزِّهُ عنِ المادةِ دونَ آثارِها، ويليهِ عالمُ المادةِ، موطنُ النقص والشرِّ والإمكانِ، ولا يتعلَّقُ بما فيه العلمُ إلا مِن جهةِ ما يحاذيه مِن المثالِ والعقلِ، على ما تقدّمتِ الإشارةُ إليه.

البحث الثالث

فروع هامة

فرّع المصنف على ما تقدّم في البحوث السابقة عدة فروع هي:

الفرع الأول: ارتباط الأدوات الحسية بالواقع المادي ودوره الإعدادي في عملية الإدراك

بعد أن قسّم العلم الحصولي التصوري إلى كلي وجزئي، وقسّم الجزئي إلى حسي وخيالي، وبعد أن ذكر خصائص الحسّي والخيالي، استظهر المصنف من ذلك أنَّ دور ارتباط الأدوات الحسية بالواقع المادي إنما هو دور إعدادي ليس إلا، كي تحصل النفس من خلاله على استعداد لإفاضة الصور الجزئية أو الكلية عليها.

ومن هذا يتبيّن بأن ما اشتُهر في كلمات الفلاسفة المشائين من أنَّ المفهوم يتحصّل عن طريق عملية التقشير، إنما هو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ فالصورة العلمية ـ بجميع أقسامها ـ مجردةٌ عن المادة، كما برهنا على ذلك في الفصل الأول من هذه المرحلة.

ولكي نعرض هذا البحث بشكل واضح علينا إيجاز نقاط يتجلى من خلالها مرام المصنف من هذا الفرع:

النقطة الأولى: الإدراكات وأنواعها

نُوّع الإدراك الحصولي في كلمات الفلاسفة ـ على أساس درجة التجريد ـ إلى أربعة أنواع:

١ـ الإدراك الحسي:

وهو «إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك»[1]. فالحس لا يجرد الصورة «تجريداً تاماً، لكن يأخذها مع علائق المادة وبالإضافة إلى المادة، حتى إذا غابت المادة بطلت تلك الصورة»[2].

ففي هذا النوع من الإدراك تكون الصورة الموجودة في المادة مع عوارضها مدرَكة، ولا فرق في هذه العوارض بين التي تُحَسّ دون واسطة، نظير اللون والطعم والرائحة وما شابهها، وبين العوارض التي يتوقف الإحساس بها على واسطة، كالشكل والمقدار والمكان والزمان وغير ذلك.

وقد قرروا ثلاثة شروط لهذا المستوى من الإدراك:

أولاً: أن تكون المادة حاضرة عند الآلة المدرِكة.

ثانياً: أن يحصل الإدراك مكتنفاً بالهيئات.

ثالثاً: أن يكون المدرَك جزئياً[3].

٢ـ الإدراك الخيالي:

وهو تجريد للماهية بنحو أعلى من التجريد الحاصل في الإدراك الحسّي

---

(١) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، لم تذكر سنة الطبع: ج٢، ص٣٦٧.

(٢) المبدأ والمعاد، ابن سينا، ط١، ١٣٦٣هـ ش، طهران: ص ١٠٢.

(٣) لاحظ: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ص ٣٦٨.

المتقدم، فهو «يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد؛ وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادتها؛ لأنَّ المادة وإن غابت عن الحس أو بطلت، فإنَّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، فيكون أخذه إياها قاصماً للعلاقة بينها وبين المادة قصماً تاماً، إلا أن الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ولا جرّدها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جرّدها عن المادة تجريداً تاماً، ولكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة»[1].

فالصورة الخيالية مجردة عن الشرط الأول من الشروط أعلاه، فهي مجردة عن المادة، لكنها تُدرك مع العوارض المادية، وحيث إنها مع هذه العوارض فهي جزئية.

٢ـ الإدراك الوهمي:

وهي القوة التي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات المادية إدراكاً جزئياً متعلقاً بهذه المحسوسات وبالقياس إليها، وحيث إنَّ المدرَك الوهمي ليس من صنف الماديات، فلا يُشترط في حضوره لدى النفس أن يكون محسوساً بنحو مادي، ولا مع عوارضها، لكنه مع هذا جزئي، إذا لا ينطبق على جميع معاني نوعه، فهو أشد تجرداً من الإدراكين السابقين. فالصورة الوهمية خالية من الشرطين الأولين، دون الشرط الأخير[2].

---

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ابن سينا، تصدير ومراجعة: الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب جورج قنواتي، سعيد زاير، لم تذكر سنة الطبع: ص ٥١.

(٢) هناك كلام كثير في حقيقة هذا القسم من الإدراك، أهو حصولي أم حضوري؟ وأنه يختص بالتصور أم بالتصديق؟ وما هو سرّ انحصاره الجزئيات؟ ومثل هذه الأبحاث تُطرح في أبحاث علم النفس الفلسفي عادةً (م).

٤ـ الإدراك العقلي:

وهو الإدراك الذي تكون الصورة المثبتة فيه «إما صور موجودات ليست بمادية البتة، ولا عرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مجردة مادية، ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه»[1]. فالإدراك العقلي يحظى بأرقى أنواع التجريد المتصوَّرة، فحضوره في النفس غير مشروط بحضور المادي لدى الحس، ولا كونه مع عوارضه، ولا أنه جزئيّ، بل هو كلي. فهذا الإدراك مجرد عن جميع تلك الشروط.

وقد نصَّ المصنف على اشتراط إدراك أكثر من فرد لأخذ مفهوم الكلي، فدون تحقق إدراك أكثر من فرد لا يتأتى للذهن أن يحصل على هذا المفهوم، ولكنك خبير بأنَّ إدراك مفهوم الوجود الكلي غير متوقف على إدراك أكثر من فرد أصلاً، بل إنَّ ذلك يتأتى من إدراك فرد واحد وهو الإحساس بوجودك، وهذا يدعو لتفحص مرمى المصنف من هذا الكلام، فهل تنحصر ضرورة إدراك أكثر من فرد لتحصيل مفهوم الكلي على الماهيات الحقيقية أم الأعم منها ومن المفاهيم الفلسفية؟

وقد فهم بعض المحققين كون مقصود المصنف هو الثاني، فأشكل عليه بأنَّ بعض المفاهيم لا تحتاج في إدراكها إلى أكثر من فرد واحد، ومطلب المصنف يحتاج إلى مزيد من التأمل لمعرفة مقصوده في هذه النقطة.

فتحصل أنَّ لدى الإنسان أربعة أنواع من الإدراكات، وهي الحس والخيال والوهم والعقل، وهذا هو مختار الفلسفة المشائية، لكن صدر المتألهين لم يقبل القسم الثالث من هذه الإدراكات (=الإدراك الوهمي) بل عده نوعاً من الإدراك العقلي، إلا أنه إدراك عقلي مضاف إلى صورة جزئية. فالفرق بين الإدراك الوهمي

---

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ابن سينا، مصدر سابق، ص ٥٢.

والعقلي عنده «ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. فالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع... والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته»[1].

ولم يقبل المصنف في حواشيه على الأسفار كون كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئي هي إدراك وهمي، بل الوهم «ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان، كالمحبة والعداوة والسرور والحزن»[2].

كما أنه أسقط الإحساس أيضاً من الإدراكات في حاشية له هناك؛ وذلك لأنَّ «حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه، نعم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاء عند النفس مع حضور المادة، وربما كان المتخيل أقوى وأشد ظهوراً مع عناية النفس به»[3].

النقطة الثانية: ما هي نظرية التقشير؟

يذهب الاتجاه المشائي إلى أنَّ تحقق أي نوع من تلك الأنواع المتقدمة هو حصيلة درجة من التجريد عن المادة ولواحقها، فكل ما كان التجريد أشدّ كانت نوعية الإدراك أعلى وأكمل، «فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص ٣٦١ـ ٣٦٢.

يظهر أن الحكيم السبزواري غير متوافق مع صدر المتألهين على هذا الإسقاط، حيث علّق عليه قائلاً: إنَّ هذا «بظاهره غريب؛ لأنه مبني على أن تكون العداوة والمحبة ونحوهما غير منتشرة الأفراد، بل ولا نوعها منحصراً في فرد، وهذا من العجائب، لوضوح أنها منتشرة الأفراد بحسب تعدد القوى النزوعية التي في الحيوانات، وبحسب اختلاف الأوقات والموضوع من جملة المشخصات والهيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور أيضاً... والعقل أجلّ من إدراك الجزئي المعنوي، لأنَّ شأنه إدراك الكليات، والحسّ أدوَن... اللهم إلا أن يقال: مراده الوهم الغالط». المصدر نفسه، حاشية الحكيم السبزواري: ص ٣٦١، ح١(م).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٦٢، ح١.

(٣) المصدر السابق نفسه: ح٢.

هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية، والمتجرد عن المادة وعوارضها إلا المقدار هو المتخيل، والمتجرد عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم، والمتجرد بالكلية المساوي نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول»[١].

وهذه هي نظرية التقشير المشهورة في كلماتهم، فالإدراك لا يحصل على أساسها ما لم يُجرد الشيء عن الأمور الغريبة التي تختلط معه، وبقدر ذلك التجريد تتحقق درجة إدراكه.

فالفلاسفة الذاهبون لهذه النظرية يعدّون التجرد للقوة العاقلة فقط دون قوى النفس الأخرى، بخلاف صدر المتألهين ومتابعيه من أتباع الحكمة المتعالية إذ قد ذهبوا إلى أنَّ جميع القوى النفسية هي مجردة عن المادة[٢].

النقطة الثالثة: تفسير صدر المتألهين لعملية التجريد

لم يقبل صدر المتألهين التفسير السابق لكيفية حصول المفاهيم في الذهن، وطرح تفسيراً آخر لها، يبتني على ما يذهب إليه في تفسير حقيقة العلم، فميزان التمايز بين الإدراكات - في رأيه - ليس بعائدٍ إلى مقدار التجرد من المادة ولواحقها، بل يعود في الأصل إلى كمال في المدرِك لا المدرَك.

فمعنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراكات عنده «ليس كما هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٦، ص١٥٢.

(٢) نقل الفخر الرازي - وتبعه على ذلك صدر المتألهين - نصّاً لابن سينا، ادّعوا بأنه في كتاب المباحثات، يذهب فيه الأخير إلى القول بالتجرد البرزخي الخيالي، وهو نصّ لم نعثر عليه في كتاب المباحثات الموجود بأيدينا، وربما يكون موجوداً في نسخ خطية لم تقع بأيدينا. لاحظ في هذا الصدد: المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى، قم، ط١، ١٤٢٨هـ ق: ج٢، ص ٣٤٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٨، ص٢٢٨.(م).

المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنَّ النفس واقفة والمدركات متنقلة من موضوعها المادي إلى الحس ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل، بل المدرِك والمدرَك يتجردان معاً، وينسلخان معاً، من وجودٍ إلى وجودٍ، وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة، ومن عالم إلى عالم، حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل»[1].

فإدراك المدرَك في تقديره «ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض، بل عبارة عن تبدل الوجود الأدنى الأنقص، إلى الوجود الأعلى الأشرف»[2]، فلا الصور الإدراكية عرض، ولا أن النفس ثابتة، بل النفس في حركة اشتدادية تصاعدية، فكلما حازت على إدراك من الإدراكات تكاملت ذاتها[3].

الفرع الثاني: توقف حصول المفهوم على ارتباط النفس بمصداقه الخارجي

إنَّ حصول أي مفهوم في الذهن يتوقف على الاتصال بمصداقه الخارجي، فوجود مفهوم في الذهن دون الاتّصال بالواقع الخارجي ينتج لنا قابلية انطباقه وصدقه على أشياء كثيرة، وهو أمر باطل؛ لأنَّ المفاهيم الذهنية لها قابلية الانطباق على بعض الأشياء دون بعض آخر. فتحصل ضرورة أخذ المفهوم الذهني من مصداق ما.

إذن «لو استطعنا تصور الكلي بدون أي اتحاد وارتباط مع جزئياته فسوف تكون نسبة الكلي المفروض إلى جزئياته وغيرها متساوية، أي سوف ينطبق على كل شيء أو لا ينطبق على أي شيء، بينما نطبق مفهوم الإنسان مثلاً على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٦٦.

(٢) المصدر السابق: ج٩، ص ٩٩.

(٣) وليست كما ذهب المشاؤون في كونها ثابتة لا تغيّر فيها.

جزئياته دائماً، ولا نرى انطباقه على غيرها، من هنا فلابد من وجود لون من الارتباط بين تصور الإنسان الكلي وتصور جزئيات الإنسان، ولابد أن تكون النسبة بينهما ثابتة لا تتغير»[١].

ولكي يساهم المصنف في دفع النقوض التي ترد على هذا المدعى عرض لنقضين يمكن أن يوجَّها إليه وأجاب عنهما:

النقض الأول: لا شك بأنَّ قسماً كبيراً من العلوم الحصولية تعتمد في إدراكها على الحس، إلا أنَّ هذا ليس بمعنى أنَّ جميع العلوم الحصولية من هذا القبيل؛ فإنَّ قسماً من العلوم التصورية تُدرك لا بواسطة الحواس الظاهرة، بل بواسطة الحواس الباطنة المعروفة، نظير الحب والبغض والإرادة والكراهة، فلا يمكن الجزم بأنَّ حصول المفاهيم التصورية منحصر بطريق الاتصال بالخارج المادي.

النقض الثاني: إنَّ حواسنا الباطنة ينحصر إدراكها بالماهيات العرضية، دون أن تصل إلى إدراك الجوهر بما هو جوهر، وحيث إننا نملك صورة ذهنية عن الجوهر فلا يمكن أن تكون هذه الصورة قد أُخذت من الارتباط بالخارج والاتصال به.

أما جواب النقض الأول: فإنَّ المصنف لم يكن قاصداً للخارج المادي في نصوصه عندما عبّر بـ [الخارج]، نعم ذكر أمثلة ترتبط بذلك، وهذا لا يُفسر كون مقصوده منه الخارج المادي فحسب.

قال بعض المحققين في بيان مراد المصنف: «المراد بالخارج هو الخارج عن وعاء المفاهيم، لا خصوص الخارج عن البدن أو الخارج من النفس، فالنفس والبدن كلاهما يعتبران خارجين بالنسبة إلى المفاهيم الحاكية عنهما، والعلم

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٢٥٣، بتصرف.

الحضوري بالنفس هو علم بوجودها الخارجيّ»[1].

فالنفس تأخذ الصور الذهنية الحاصلة في الذهن بتوسط الحواس الباطنة عن طريق تماسها بمصاديق هذه الصفات الموجودة في النفس بوجود خارجي، فالاتصال بالخارج متحقق في هذه الحالة.

فالعلوم الحصولية على أنواع:

فمنها: «ما ينتزع عن الموجود الخارجي المشهود بالعلم الحضوري بلا فعالية إيجابية من العقل، كالمفاهيم الماهوية المأخوذة عن النفس وقواها وأفعالها المباشرة وحالاتها وانفعالاتها، كمفهوم العقل والخيال والإرادة والمحبة والخوف.

ومنها: ما ينتزع بتعمّل منه ومقايسة بعض المشهودات إلى بعض، كمفهوم العلة والمعلول وغيرهما من المعقولات الثانية الفلسفية...

ومنها: ما ينتزع عن المفاهيم الذهنية الحاضرة عند النفس، فتعتبر تلك المفاهيم مصاديق ذهنية لها، كانتزاع مفهوم الكلي عن مفهوم الخوف، وهذه هي المعقولات الثانية المنطقية.

ومن المفاهيم ما يحصل للذهن بارتباط بالخارج المادي، وانفعال للنفس بتبع انفعال البدن عنه، إما بلا واسطة كالصور الحسية، أو بواسطة كالصور الخيالية والمفاهيم الماهوية الحاكية عن المحسوسات، كمفهوم اللون والصوت وغيرهما، وهذه هي المفاهيم التي تنتهي إلى الحس، ومن فقَدَ حاسة من الحواس فقَدَ العلوم المتعلقة بها»[2].

ومن هنا لا بأس بالتعرّض بشكلٍ موجزٍ للحواس الباطنة وتعاريفها؛ لمساهمتها بشكل كبير في فهم المطلب والوقوف على حقيقته.

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٦٥.

(٢) المصدر السابق: نفس المعطيات.

الحواس الباطنة

نصّ الفلاسفة في مباحث علم النفس الفلسفي على أنَّ للنفس خمس قوى باطنية، تنوّعت بين مدرِك ومعين على الإدراك، وهي عبارة عن:

١ـ الحسّ المشترك: وهي قوة تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها إليها، وهي قوة مدرِكة لا معينة.

٢ـ الخيال: وهي القوة التي تحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك، فهي قوة معينة على الإدراك لا مدركة. وعليه فليس لها دور الإدراك أصلاً، بل إن دورها منحصر في الاحتفاظ بالصور الآتية إليها.

٣ـ المفكرة (=المتخيلة): «وهي القوة التي تسمى بالمتخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة... من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار»[1]. فإذا كان متعلق القوة المتصرّفة أمراً غير مرتبط بالواقع ونفس الأمر فهي متخيّلة، وإن كان مرتبطاً بالواقع ونفس الأمر فتسمى مفكّرة.

٤ـ الواهمة: وهي قوة «من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كشجاعة زيد وسخاوته، وهذه القوّة هي التي تحكم بها الشاة أنَّ الذئب مهروب عنه، وأنَّ الولد معطوف عليه، وهذه القوّة حاكمة على القوى... كلها، مستخدمة إياها استخدام العقل للقوى العقلية بأسرها»[2].

٥ـ الذاكرة (=الحافظة): مع الإيمان بوجود قوة وهمية ـ كما عليه المشاؤون ـ فلابد من افتراض قوة تحتفظ بمدركاتها، على غرار قوة الخيال التي فرضناها

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس ابن سينا، مقدمة وتصحيح: محمد تقي دانش پژوه، انتشارات جامعة طهران، ط٢، ١٣٧٩هـ ش، طهران: ص٣٢٩.

(٢) التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، انتشارات ناصر خسرو، ط٤، ١٣٧٠هـ ش، طهران: ص١١٢.

تحتفظ بمدركات الحس المشترك. فالذاكرة على هذا الأساس هي القوة التي تقوم بحفظ الصور التي تدركها القوة الواهمة.

«وهي قوة... تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً (المصوّرة) إلى الحسّ المشترك، ونسبة تلك القوة (الحافظة) إلى المعاني كنسبة هذه القوة (المصوّرة) إلى الصور المحسوسة...»(١).

وأما جواب النقض الثاني: فلا يخفى بأنَّ ما ذكروه فيه من عدم امتلاكنا لحسٍ ظاهري ولا باطني يقوم باكتشاف الجوهر ومعرفته، حقّ لا مرية فيه، إلا أنَّ حصول الجوهر في النفس ليس عن هذا الطريق، بل إنَّ النفس في بداية أمرها، وقبل حصول أي علم حصولي أو حضوري لديها، عالمة بنفسها حضوراً، وعن طريق هذا العلم تعلم بوجودها خارجاً، وجراء هذا العلم تأخذ صورة ذهنية على غرار الصور الذهنية الأخرى التي تلتقطها النفس من المعلومات الحضورية لديها، وقد تقدّم الكلام مفصلاً في ذلك(٢)، وعندما تأخذ هذه الصورة الذهنية ـ لا بالحواس الظاهرة ولا الباطنة وإنما بالعقل ـ من ذلك العلم الحضوري، يلحقها بتبع ذلك إحساسها بالصفات والأعراض القائمة بها، نظير الحب والبغض والإرادة والكراهة.

وعند ذاك تشاهد النفس ارتباط هذه الصفات وتعلقها الذاتي بالنفس والتي تعدُّ موضوعاً لها، فتأخذ مفهوم العرض، وعند مشاهدتها لقيامها

---

(١) النجاة، مصدر سابق: ص٣٢٩.

(٢) إلا أنَّ هذا يعني عدم احتياج العقل لأكثر من فرد لإدراك وأخذ مفهوم كلي، وهو يتنافى مع ما تقدم منه سابقاً من توقف هذا الأخذ على إدراك أكثر من فرد، نعم لا يرد هذا الإشكال بناءً على كون الجوهر مفهوماً فلسفياً، بخلاف ما لو آمنا ـ كما نصّ المصنف في آخر الفقرة ـ بأنَّ الجوهر مفهوم ماهوي يقع جنساً لما تحته من أنواع.

بنفسها، وكونها غير محتاجة لموضوع يتعلق به وجود النفس تدرك مفهوم الجوهر.

ومن بعد هذه العملية تشاهد النفس صفات عرضية تهجم عليها من الخارج، وتنتقش فيها فتنفعل النفس جراءها، كالإحساسات المختلفة التي تتأتى عن طريق الحواس المختلفة، وعند ذلك تلاحظ النفس بأنّ هذه الأعراض هي نظير تلك الأعراض التي تكون معلولة للنفس ومرتبطة بها، وحينها تحكم ـ جراء إيمانها بأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد ـ بأنّ هذه الأعراض موضوعاً قائمة به، نظير النفس التي تكون موضوعاً لأعراضها[1].

ويتحصّل على هذا مفهوم الجوهر، والذي هو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع.

والحاصل: إنّ النفس عند قيامها بتحليل حقيقتها تلاحظ أمرين: وجود، وحالات قائمة بذلك الوجود، وعند ملاحظته هذه الحالات فتارة تراها غير قائمة بذلك الوجود فتنتزع مفهوم الجوهر، وتارة تلاحظها قائمة بذلك الوجود أي في غيرها فتنتزع مفهوم العرض.

الفرع الثالث: انقسام العالم الإمكاني

بعد أن أوضحنا الكلام في حقيقة المدركات الثلاثة، وقررنا بأنّ الصورة العلمية مجردة بأي نحو كانت، واشترطنا في الإدراك الحسي حضور المادة وآثارها، وفي الخيالي آثار المادة دونها، وفي العقلي تجرده عن المادة وآثارها، يظهر لنا انقسام الوجود من حيث التجرد عن المادة وعدمه إلى ثلاثة عوالم

---

(١) ومن الواضح بأنّ هذا المقطع الذي أضافه المصنف لا ينفع شيئاً في المقام، وهذا ما سنشير إليه في فقرة أضواء على النص الآتية.

كلية: وهي الحس، والمثال، والعقل.

أمّا بيان كيفية استكشاف العالم المادي من الإدراك الحسي؛ فذلك لأنَّ الإدراك الحسّي يشترط فيه حضور المادة وآثارها، ومن هذا الطريق نستكشف وجود عالم له هذه الخصوصيات، ومع عدم وجوده لا حصول للإدراكات المادية.

وأما كيفية استكشاف العالم المثالي من الإدراك الخيالي فذلك لأنَّ المدرَك الخيالي حامل لآثار المادة دون نفسها، وهذا يُدلّل على وجود عالم يحمل آثار المادة دون نفسها، وهو العالم المثالي.

وأما كيفية استكشاف العالم العقلي فلأن الصور المعقولة خالية من المادة وآثارها، فلابد من وجود عالم مفارق للمادة ولآثارها، وهو العالم العقلي.

وقبل أن نبدأ في تعريف هذه العوالم والإشارة إلى الاختلاف الحاصل فيها لابد من بيان نقطتين:

النقطة الأولى: إنَّ استخدامنا لمفردة (عوالم) يُدلّل بوضوح على أنَّ المقسم لهذه العوالم هو الوجود الإمكاني فقط دون مطلق الوجود؛ بداهة أنَّ (عالم) هو اسم آلة ما يُعلم به الشيء، أي ما يكون علامة لشيء، فهو آية على وجود الخالق عزّ اسمه، فيصبح واجب الوجود على هذا خارجاً عن هذه العوالم، وهذا يؤكد كون الوجود المنقسم إلى هذه العوالم هو الوجود الإمكاني لا مطلق الوجود.

النقطة الثانية: إنَّ المراد من الكلية التي وصفنا بها العوالم هي الكلية السعية الوجودية، والتي هي وصف للوجود الخارجي المتشخص، وهي التي تطلق في العرفان النظري، لا الكلية المفهومية التي وردت في أصل تقسيم الفصل، حينما قسمنا العلم الحصولي التصوري إلى كلي وجزئي.

وكذا الأمر في الجزئية، فمرادهم من الوجود الشخصي الجزئي أي الوجود الواجد لبعض الكمالات والفاقد لأكثرها، بخلاف الوجود الشخصي

الكلي الواجد لكثير من الكمالات، وهذا هو مرادهم حينما يعبرون: بأنَّ مرجع الكلية والجزئية في الوجود ـ بالحمل الشائع ـ إلى السعة والضيق الوجودي، اللذين يرجعان إلى كثرة وجود الكمالات وقلّتها.

بعد اتضاح هاتين النقطتين ننتقل إلى بيان العوالم وتعريفها:

١ـ عالم المادة:

«وهو عالم الأجسام بموادها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلقة بها»(١)، وهو أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز عن غيره بتعلق الصور الموجودة فيه بالمادة وارتباطها بالقوة والاستعداد(٢).

٢ـ عالم المثال:

وهو عالم التجرد عن المادة دون بعض آثارها، فهو عالم مجرد عن القوة والاستعداد والحركة، دون التجرد عن آثارها من قبيل الطول والعرض والعمق والشكل واللون. ولوقوع هذا العالم بين عالم المادة وعالم العقل يسمى بالبرزخ أيضاً(٣)، والذي يعني لغة واسطة بين شيئين(٤).

ويحمل هذا العالم الصور الجسمية وأعراضها وهيئاتها الكمالية، لكنه لا يحمل مادة تحمل قوة لتكون شيئاً آخر.

٣ـ عالم العقول:

«وهو عالم العقول المجردة عن المادة، والمنزهة عن آثارها وخواصها

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤٧٥.

(٢) سيأتي الحديث في هذه العوالم مفصلاً في المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب.

(٣) لا يخفى بأنَّ الكلام في البرزخ النزولي لا الصعودي.

(٤) لاحـظ: العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ـ ١٧٥ هـ ق، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي: ج٤، ص٣٣٨.

كالزمان والمكان وغيرها»[1].

وقد آمن المشهور من الحكماء بأنَّ ما سوى الله عزَّ وجلَّ ينقسم انقساماً أولياً إلى عالمين فقط: عالم المادة وعالم العقول، أما عالم المثال الذي يتوسط هذين العالمين فقد أثبته شيخ الإشراق السهروردي وتابعه على ذلك صدر المتألهين ومناصروه، وقد تعرض المصنف لهذه لعوالم مفصلاً في المرحلة الأخيرة من هذا الكتاب.

وقد قُسّم عالم المثال ـ من قبل مثبتيه ـ إلى قسمين:

الأول: عالم المثال المنفصل (=المثال الأعظم) وهو: وجودات جوهرية مجردة قائمة بنفسها ذات آثار، كالآثار التي يراها النائم في نومه، ومما لا يخفى فإنَّ الآثار التي يراها النائم في النوم هي ليست من خصائص مادة الشيء لكي نقول بفقدانها فيه عند تلك الحالة، بل هي من خصائص صورته، والآثار تشتد بالخروج من هذا العالم؛ لأنه عالم الغيبوبة لا الحضور والاجتماع، فلا ملازمة بين انتفاء المادة وانتفاء آثارها.

الثاني: عالم المثال المتّصل (=المثال الأصغر) وهو: القائم بالنفس، والذي تتحكم فيه المتصرّفة بحسب الدواعي المختلفة، فتوجد تارة صورة حقّة صالحة، وتشغل نفسها تارة بصورٍ جزافية باطلة.

فعندما يفاض عليها وجود الإنسان ووجود الفرس مثلاً تقوم القوة المتصرفة بالتركيب والتغيير، فتأخذ رأس الإنسان وتضعه على جسم الفرس، فتقوم بإنشاء الصور التي لا واقعية لها، بل هي من مخترعاتها وإنشاءاتها.

والتنبّه إلى العلاقة بين الصور الخيالية ودواعي العقل العملي أمرٌ ضروريّ على كل حال؛ لكي لا يطلق العنان للقوة المتصرفة لفعل ما تشاء، فتجعل بعض الصور القبيحة ملكات ينبغي السير خلفها، بل لابد من جعلها في

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٤٧٥.

خدمة هذه الدواعي الكلية؛ لترشيد المسيرة الإنسانية وتنظيمها.

ثمَّ إنَّ العوالم الثلاثة الأصلية هي مترتّبة ترتّباً طولياً، فأعلاها مرتبة وأقربها للحقّ تعالى هو عالم العقول؛ وذلك لتمام فعليتها، ولتنزّه وجودها عن شوب المادة والقوة. ويليه عالم المثال المنزّه عن المادة دون آثارها، ومن ثمَّ عالم المادة، والذي هو موطن الشرّ والإمكان.

وقبل أن نختم الحديث في هذا الفصل لابد من الإشارة إلى أثر هام في نظرية المصنف في تفسير حقيقة العلم والإتحاد، أكّده في نهاية هذا الفرع الثالث، فهو يرى عدم إمكانية تعلق علمه تعالى بالماديات علماً حضورياً، بل بما يحاذيه من وجود مثالي أو عقلي، وهذا المعلوم المادي معلوم بالعرض بالنسبة إليه، لا بالذات.

وهذا الكلام واضح على مبناه في الإتحاد، والذي تقدّم الحديث حوله مفصلاً؛ إذ قد ذهب رحمه الله إلى أنَّ علم العلة بمعلولها هو علمها بحقيقة الرقيقة، فهي عالمة بالحقيقة، ولمكان الإتحاد بين الحقيقة والرقيقة نقول بعلمها بالرقيقة، غير أنَّ هذه الرقيقة معلومة بالعرض لا بالذات، وهذا من آثار تلك النظرية.

أما مختارنا فهو يرى ـ وفقاً للإحاطة الوجودية بين العوالم ـ أنَّ عالم المادة حاضر عند عالم المثال لا بحقيقته، بل هو حاضر بوجوده المادي؛ لأنَّ عالم المثال محيط بعالم المادة حسب الفرض، وهذا يؤكد حضوره بوجوده عند عالم المثال، ومع صحة هذا التصوير هنا يصح ذلك أيضاً في علم الحق تعالى في مقام الفعل، ولا محذور فيه، وسيأتي البرهان على ذلك في الإلهيات بالمعنى الأخص عند التعرّض لعلمه الذاتي والفعلي.

أضواء على النص

* قوله قدس سره: «ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي».

أ يعني من العلم المنقسم هنا هو العلم الحصولي التصوري لا مطلق العلم،

وقد نوهنا فيما تقدّم إلى ضرورة تأخير هذا الفصل إلى حين التعرض لانقسام العلم الحصولي إلى تصوري وتصديقي.

* **قوله ﺗﺋﺋ: «والكلي ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين».**

الفرض المقصود هنا هو بمعنى التجويز، لا الاعتبار، وسوف يبين ذلك المقصود في تعريفه للجزئي، حيث يقرر في تعريفه بكونه ما يجوّز العقل صدقه على كثيرين.

* **قوله ﺗﺋﺋ: «وعدّ هذين القسمين».**

أي العلم الحسي والعلم الخيالي.

* **قوله ﺗﺋﺋ: «إنما هو من جهة اتّصال أدوات الحس بمادّة المعلوم الخارجي في العلم الحسي...».**

أي إنَّ هذا الاتصال المباشر الذي يؤخذ في مفهوم الجزئي في الصورة الحسية، أو الاتصال غير المباشر الذي يؤخذ في مفهوم الجزئي في الصورة الخيالية، هو السبب في جعل هذين القسمين يمتنع فيهما الصدق على كثيرين. وبتعبير السيد الشهيدﺗﺋﺋ: لابد من وجود الإشارة إلى واقع الحصة والوجود الخارجي حتى يمتنع الصدق على كثيرين[1].

ولو كانت العبارة بهذا الشكل (إنما هو من جهة اتّصال الصورة الذهنية الحسية بالمادة الخارجية عن طريق أدوات الحس في العلم الحسي) لكانت أدقّ وأفضل.

وتعبير كون الصورة جزئية عند ارتباط الأدوات الحسية بالخارج تعبير مسامحي صار منشأ لإشكال بعض المحققين في تعليقته[2]؛ فإنَّ كون الصورة

---

(١) لاحظ: بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، شوال ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م: ج٤، ص١٦٠.

(٢) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص ٣٦٤.

الحسية جزئية إنما هو عن طريق ارتباطها بالواقع الخارجي بتوسط الأدوات الحسية، أو عن طريق المرتبة النازلة من النفس وهي البدن. وهذا ما يصرح به المصنف في حاشيته على الجزء الثاني من الأسفار، والتي تقدّم نقلها في الصفحات السابقة.

* قوله ﵀: «وتوقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسي».

نفس التوقف ليس ملاكاً للجزئية، وإلا فإنَّ المفهوم الكلي متوقف أيضاً كما سيقرر في البحث اللاحق، بل المراد أنَّ الخيال متصل بالخارج عن طريق الحسّ، والحسّ عن طريق الأدوات.

* قوله﵀: «ظهر مما تقدّم أن اتصال أدوات...».

ظهر من خلال مباحث الفصل الأول، من إثبات لتجرد الصورة العلمية، وأنها لم تؤخذ من المعلوم الخارجي.

* قوله ﵀: «لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية».

إنَّ مفردة (حصول) هي خبر إنَّ المتقدمة؛ فإنَّ اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجية وما في ذلك من الفعل والانفعال الماديين إنما هو لأجل حصول الاستعداد في النفس، بغية إدراك صورة المعلوم سواء أكانت جزئية أم كلية.

* قوله ﵀: «ويظهر منه أن قولهم».

ويظهر من ذلك أنَّ ما ذهبت إليه المدرسة المشائية من كون الإدراك نتيجة لعملية تقشير معينة إنما هو مبني على المسامحة وللتمثيل.

* قوله ﵀: «قول على سبيل التقريب».

إنَّ مفردة (قول) هي خبر إنَّ المتقدمة؛ فإنَّ ما ذكروه من إنَّ الإدراك إنما يحصل بنوعٍ من التقشير ـ على اختلاف مقداره في نوعية المدركات ـ إنما هو قول على سبيل تقريب المعقول بالمحسوس، وإلا فالحق في موضوع الإدراك

بأنَّ الصورة العلمية مجردة كيفما فرضت وفقاً لما أوضحناه مفصلاً في الفصل الأول.

* قوله تَتِّنُ: **«نوع من الاتصال بالمصداق، والارتباط بالخارج»**.

«لا يخفى عليك: أنَّ المراد بالمصداق هو محكي المفهوم، سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً، وسواء كان موجوداً في النفس أم خارج النفس. فالمراد بالخارج في كلامه ما هو خارج المفهوم وما وراءه»(١).

* قوله تَتِّنُ: **«فلو لم تستمد القوة المدركة»**.

الفاء للتعليل، وجعلها أول السطر ـ كما في بعض النسخ ـ لا محصّل له.

* قوله تَتِّنُ: **«هذا خلف»**.

جاء في بعض النسخ بدل هاتين المفردتين، مفردة: (هف) وهو مختصر: هذا خلف.

* قوله تَتِّنُ: **«فصورها الذهنية مدركة لا بالاتصال بالخارج»**.

المراد من الخارج هنا هو الخارج الحسي لا الأعم كما هو واضح.

* قوله تَتِّنُ: **«ولا حس ينال الجوهر بما هو جوهر»**.

بداية النقض الثاني الذي أشرنا إليه فيما تقدّم.

* قوله تَتِّنُ: **«وتشاهده...»**.

عطف تفسيري على مفردة (تنال).

* قوله تَتِّنُ: **«فتأخذ من معلومها الحضوري صورة ذهنية»**.

لقد تقدّم من المصنف القول بأنَّ انتزاع مفهوم كلي يتوقف على إدراك أفراد متعددة، اللهم إلا أن نؤمن بأنَّ الجوهر مفهوم فلسفي.

* قوله تَتِّنُ: **«ثمَّ تجد صفات عرضية تهجم عليها»**.

أي أنَّ النفس تجد صفات عرضية تهجم عليها، وذلك من خلال أدوات

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٤٩.

الحس.

* قوله ﷺ: «وتطرؤها من خارج فتنفعل عنها».

والمراد بالخارج هنا أي الخارج المادي، وجراء ذلك الطروء تنفعل النفس.

* قوله ﷺ: «إنَّ الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة وعدمه».

إنَّ الوجود المنقسم إلى هذه العوالم هو الوجود الإمكاني لا مطلق الوجود.

* قوله ﷺ: «ثلاثة عوالم كلية».

إنَّ العالم هو اسم آلة ما يعلم به الشيء، أي ما يكون علامة لشيء، يعني آية على وجوده عز اسمه، ويكون هو خارج عن هذه العوالم. وهذا يؤكد كون الوجود المنقسم إلى هذه العوالم هو الوجود الإمكاني فقط، دون مطلق الوجود.

كما أنَّ المراد من الكلية هنا أي الكلية السعيّة الوجودية، وهي التي تطلق في العرفان النظري. فمراد المصنف من الكلية والجزئية في هذا الفرع الثالث ليس عين مراده في أصل تقسيم الفصل، حيث قسّم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي.

* قوله ﷺ: «أحدها: عالم المادة والقوة».

لا يخفى عليك بأنَّ وجودات عالم المادة في عرض واحد، ولا يعني ذلك كونها متساوية، وإنما نقصد من ذلك عدم كون بعضها علة للبعض الآخر. ولا نقصد من التساوي: أنها كذلك من حيث الرتبة الوجودية، بل بعضها أقوى من البعض، وبعضها أضعف من بعض وبعضها أقدم من بعض...الخ.

وكذا الأمر في عالم المثال، فوجوداته ليست متساوية من حيث المرتبة الوجودية، بل لها عرض عريض من العوالم الجزئية التي لا يمكن المقايسة بينها وبين العالم المادي، وكذا الأمر في عالم العقل.

*** قوله تَتَّنُّ: «عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها».**

تعبيره بـ (دون آثارها) هو من قبيل نفي العموم، لا من عموم النفي؛ فرغم أن موجودات عالم المثال فاقدة لبعض آثار المادة، نظير الاستعداد والتغيّر والحركة، إلا أنها حاملة لبعض آثارها الأخرى، كالشكل والمقدار والوضع.

وقد وقع الكلام بين المدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية ـ ويتبعها مدرسة الحكمة المتعالية ـ في ثبوت هذا العالم، فأنكر المشاؤون وجود عالم المثال المنفصل أو المثال الأعظم، وأثبته الإشراقيون ومن تابعهم من الحكمة المتعالية.

*** قوله تَتَّنُّ: «ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة».**

أي إنَّه في عالم المثال توجد الأنواع الجسمانية، لكن دون حملها لمادة فيها قوة شيء آخر، وعلى هذا الأساس يتبين بأنَّ الإيمان بالمعاد الجسماني لا يستلزم الإيمان بوجود مادة وحركة واستعداد، فإنَّ الجسم منه ما هو مادي ومنه ما هو مثالي. وحقيقة الشيء بصورته لا بمادته، وهذا ما أوضحه صدر المتألهين مفصلاً في الجزء التاسع من الأسفار.

*** قوله تَتَّنُّ: «لتوسطه بين عالمي المادة والتجرد العقلي».**

إنَّ علة تسمية هذا العالم بعالم البرزخ إنما هي لوقوع هذا العالم بين عالمي المادة والتجرد العقلي.

*** قوله تَتَّنُّ: «ويسمى عالم المثال وعالم البرزخ».**

المراد من البرزخ هنا هو البرزخ النزولي الذي لا يحمل فعلاً حسناً ولا قبيحاً، ولا تنعّم بعض وألم بعض، لا البرزخ الصعودي الذي يحملها، وهناك

فوارق متعددة بين هذين البرزخين تُطلب في مظانها.

* قوله ﷺ: **«فتنشئ أحياناً صوراً حقّة صالحة، وأحياناً صوراً جزافية تعبث بها».**

قد يتراءى تهافت بين عبارة المصنف القائلة (تعبث بها) وبين ما سيأتي في الفصل السابع من أنَّ النفس يفاض عليها، فمن هو الفاعل إذاً؟

والجمع بينهما ـ كما ذُكر في محله ـ هو أنَّ للنفس ثلاث مراتب:

الأولى: كونها بالقوة، أي لا تملك شيئاً لكي تتصرف فيه، ولا هي منشئة.

الثانية: كونها تحصل على صور وهي ملكات للنفس.

الثالثة: إنَّ هذه الصور الحاصلة تعطي للنفس قوة على إنشاء صور من خلال القوة المتصرفة. ومثاله في الشخص العادي الذي ليس له صور في ذهنه لكي يرسم لوحة، فهو غير قادر على الرسم، بخلاف الرسام الذي يملك صوراً عديدةً في ذهنه، يقدر من خلالها على رسم الصور حينذاك.

فالتهافت بين العبارتين يحلُّ بكون مقصود الثانية المراحل الأولى للنفس، والتي تتطلب إفاضة صور عليها؛ لكونها خالية من كل شيء. والعبارة الأولى تعني المراحل المتوسطة والأخيرة للنفس، والتي تكون النفس فيها قادرة على الإنشاء والعبث.

* قوله ﷺ: **«موطن النقص والشرّ والإمكان».**

يريد من الإمكان هنا الإمكان الاستعدادي، لا الذاتي الذي يكون فيهما جميعاً.

* قوله ﷺ: **«ولا يتعلق بما فيه العلم...».**

أي إنَّ العلم لا يتعلق بالمادي من حيث إنه مادي، نعم يتعلق العلم بما يحاذيه في عالم المثال والعقل.

الفَصلُ الرّابِعُ

يَنقَسِمُ العِلمُ الحُصُوليُّ إلى: كلّيٍّ وَجُزئِيٍّ بمَعنى آخَر

وفيه بحثان:

(١) تعريف الكلي والجزئي باصطلاح آخر

(٢) إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري

١ـ تعريف الكلي والجزئي باصطلاح آخر

فالكليُّ: هو العلمُ الذي لا يتغيّرُ بتغيّرِ المعلوم الخارجيِّ، كصورةِ البناءِ التي يتصوَّرُهَا البنّاءُ، فيبني عليها، فإنها على حالِها قبل البناءِ، ومعَ البناءِ، وبعدَ البناءِ، وإن انعدمَ. ويسمّى: علمَ ما قبلَ الكثرة.

والعلمُ من طريقِ العللِ كليٌّ مِن هذا القبيل، كعلمِ المنجّمِ بأنَّ القمرَ منخسفٌ يومَ كذا، ساعةَ كذا إلى ساعةِ كذا، يرجعُ فيهِ الوضعُ السماويُّ، بحيثُ يوجِبُ حيلولةَ الأرضِ بينَ القمرِ والشمسِ، فعلمُه بذلكَ على حالِهِ، قبلَ الخسوفِ، ومعَه، وبعدَه.

والوجهُ فيه: إنَّ العلّةَ التّامةَ في علّيتِها لا تتغيّرُ عما هي عليه، ولمّا كان العلمُ بها مطابقاً للمعلوم، فصورتُها العلميةُ غيرُ متغيّرةٍ، وكذلك العلمُ بمعلولِها لا يتغيّرُ، فهو كليٌّ ثابتٌ.

ومن هنا يظهرُ: أنَّ العلمَ الحسّيَّ لا يكونُ كلياً؛ لكونِ المحسوساتِ متغيّرةً.

والجزئيُّ: هو العلمُ الذي يتغيّرُ بتغيّرِ المعلومِ الخارجيِّ، كعلمِنا من طريقِ الرؤيةِ بحركةِ زيدٍ ما دامَ يتحرّكُ، فإذا وقفَ عنِ الحركةِ تغيّرَ العلمُ، ويسمّى: علمَ ما بعدَ الكثرة.

فإن قيلَ: تغيُّر العلمِ ـ كما اعترفتُم به في القسمِ الثاني ـ دليلُ كونِه مادياً؛ فإنَّ التغيُّرَ ـ وهو الانتقالُ من حالٍ إلى حالٍ ـ لازمُه القوّةُ، ولازمُها المادّةُ، وقد قلتُم: إنَّ العلمَ بجميعِ أقسامِه مجردٌ؟

قلنا: العلمُ بالتغيُّرِ غيرُ تغيّرِ العلم، والتغيُّرِ ثابتٌ في تغيُّرِه، لا متغيّرٌ، وتعلّقُ العلمِ بالمتغيّرِ ـ أي حضورُه عندَ العالِمِ ـ إنما هو مِن حيثُ ثباتِه، لا تغيّرِه؛ وإلا لم يكنْ حاضراً، فلم يكنْ حضورُ شيءٍ لشيءٍ، هذا خلفٌ.

٢ـ إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري

تنبيه

يمكنُ أنْ يعمّم التقسيمُ بحيثُ يشملُ العلمَ الحضوريَّ، فالعلمُ الكليُّ كعلمِ العلّةِ بمعلولِها من ذاتِها الواجدةِ في ذاتِها كمالَ المعلولِ بنحوٍ أعلى وأشرفَ، فإنه لا يتغيّرُ بزوالِ المعلولِ لو جازَ عليه الزوالُ، والعلمُ الجزئيُّ كعلمِ العلّةِ بمعلولِها الداثرِ، الذي هو عينُ المعلولِ؛ فإنه يزولُ بزوالِ المعلول.

الشرح

للكلي والجزئي اصطلاحات متعددة، منها: ما جاء في الفصل السابق، ومنها: ما في هذا الفصل، ولتنظيم ما عرضه المصنف في هذا الفصل علينا عنونته في بحثين:

(١) تعريف الكلي والجزئي باصطلاح آخر.

(٢) إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري.

١ـ تعريف الكلي والجزئي باصطلاح آخر

يُعنى بالكلي بهذا الاصطلاح: العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر معلومه خارجاً، نظير علم البنّاء الذي يبني بنايته على أساس خطّته المسبقة، فهي باقية على حالها لا تتغيّر قبل البناء ومع البناء وبعد البناء، حتى لو انعدم البناء.

ومن الجزئي: العلم الذي يتغير بتغير معلومه خارجاً، نظير علمنا بحركة زيد ما دام متحركاً، وبوقوفه عن الحركة يتغير العلم.

وأصل هذا التقسيم جاء على لسان المشائين الذين ذهبوا إلى أنَّ علمه تعالى بالأشياء إنما هو بالصور الارتسامية، وحيث إنَّ علمه عز اسمه في مقام ذاته ثابت لا يتغير، وإلا للزم تغيّر الذات؛ اضطروا إلى هذا التصوير.

وهذا هو البحث الذي تهدف الفلسفة إليه، فهي تبحث عن ذلك النوع من البحث الذي تدور رحى الأبحاث فيه عن حال الموجود على وجه كلي، فتستعلم به عن أحوال الموجود المطلق من حيث إنه كلي، وقد تقدّم الحديث

عن ذلك في المرحلة الأولى من هذا الكتاب.

ويسمى العلم الكلي هذا بـ (علم ما قبل الكثرة). والعلم بالشيء عن طريق علته ـ وهي العلة الإلهية المفيضة للوجودِ ـ من هذا القبيل، فهو علم كلي ثابت؛ وثباته لثبات علته التي لا تتغير سواء أوجد المعلوم أم لا، وسواء تغيّر المعلوم أم لا.

ويسمى العلم الجزئي بـ (العلم ما بعد الكثرة). وهو الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض خارجاً، نظير علمنا بهذا الكتاب أو بجلوس زيد، فهذا العلم سوف يتغير بمجرد ذهاب هذا الكتاب أو قيام زيد.

واصطلاحات ما قبل الكثرة وما بعدها هي من تعبيرات الشيخ رحمه الله، وجاءت في كلمات صدر المتألهين فيما بعد ذلك.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «فمن الكلي: ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة. ومنها: ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية، فيسمى ما بعد الكثرة»[1].

وهذا الكلام مبنى على ما يذهب إليه المشاؤون من أنَّ العلم الجزئي [بالمعنى الأول] مادي لا مجرد، فقد حصر المشاؤون التجرد بالصورة الكلية فقط، وأمّا الصورة الجزئية سواء أكانت حسّية أم خيالية فهي مادية، وفرض كونها مادية يعني إمكانية التغيّر فيها.

ومن هنا يتضح الفرق الكبير بين الاتجاه المشائي الذي آمن بمادية الإدراكات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٢، ص٩. ولاحظ: التعليقات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ.ق: ص٣١. مجموعة المصنفات الكاملة، السهروردي، مصدر سابق: ج١، ص٣٣٢.

الجزئية وحصر التجرّد بالإدراكات الكلية، وبين الاتجاه الصدرائي الذي موضع جميع الصور العلمية في دائرة التجرد، وقد تقدّم الكلام في هذه النقطة في السابق من الأبحاث(١).

ويسمى العلم المنشئ للمعلول بالعلم الفعلي، والعلم الذي يكون تابعاً للمعلوم بالانفعالي، فالمراد من الفعلي أي العلم الذي يوجد الفعل، وهو ذاتي أيضاً، والمراد من الانفعالي العلم الذي يؤخذ من الفعل. وعلمه تعالى من النوع الأول(٢).

والعلم الذي يكون عن طريق العلل هو علم كلي ثابت دائم؛ لأنَّ العلل

---

(١) في الفصل الأول من هذه المرحلة.

(٢) للعلم الفعلي اصطلاحات متعددة، نصّ على جملة منها المرحوم ملا مهدي الآشتياني في تعليقته على المنظومة، قال: «للعلم الفعلي إطلاقات عديدة:

منها: أن لا يكون متّخذاً عن المعلوم، كما في العلم قبل الإيجاد.

والثاني: أن يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، كما في توهّم السّقطة وحصول صورتها في الذّهن، فإنه يصير سبباً لوجودها في الخارج.

والثالث: أن لا يكون مشوباً بالقوة أصلاً ولو في عالم الإمكان.

والرابع: أن لا يكون مسبوقاً بها [القوة] أصلاً.

والخامس: أن لا يتصوّر أتم منه في الفعليّة والتّماميّة، بأن يكون فوق التّمام.

والسادس: في قبال الشّأني، وهو الذي في مرتبة العقل بالهيولى.

والسابع: العلم بالفعل، أي بالأفعال، في قبال العلم بالذّات والصّفات.

والثامن: العلم الذي يعدّ من مراتب الفعل، كما في علم الحقّ بالأشياء في عالمي القضاء والقدر الوجوديين.

والتاسع: العلم الخارج من القوّة إلى الفعل.

والعاشر: العلم الذي في مرتبة الفعل، لا في مرتبة الذّات...».

تعليقة على شرح قسم الحكمة من المنظومة، ميرزا مهدي آشتياني، مصدر سابق: ص٥٦٨.(م).

كذلك دائمة ثابتة لا تغيّر فيها، كما أنَّ العلم الحاصل عن طريق المعلول لا تغيّر في صورته العلمية، وعلى هذا الأساس يثبت بأنَّ العلم الحسي لا يكون كلياً.

ولا يخفى فإنَّ هذه المسألة مبنية على النظر المشائي الذي ذهب إلى أنَّ هذه المفاهيم مأخوذة من مصاديقها المادية، وحيث إنَّ هذه المصاديق متغيرة فتكون هذه العلوم تابعة لها في التغيّر، وذلك نظير علمنا عن طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرك، وبمجرد توقف الحركة يتغيّر هذا العلم.

وهذا العلم يسمى بعلم ما بعد الكثرة في قبال ذلك العلم الذي يكون قبلها، وهو علم انفعالي.

وأمام هذا الطرح يوجد استيضاحان:

الأول: هل إنَّ مقسم هذه الأقسام هو العلم حقيقة؟

وتتنوع الإجابة على هذا الاستيضاح من مبنى المشاء الذي يذهب إلى تماميّته، إلى مبنى الحكمة المتعالية التي تنكره؛ لإيمانها بثبات العلم، فالحكمة المتعالية التي آمنت بثبات العلم كيف يمكن لها الإيمان بصحة هذا التقسيم الذي يخالف التسليم بثباته؟ فإنَّ نقيض الموجبة الكلية، سالبة جزئية.

أما موقف المصنف فهو لا يقبل التقسيم المزبور، إلا أنَّ هذا بمفرده غير كافٍ للإجابة عن الإشكال الذي يقول: كيف تسنّى لكم العلم بالتغيّر إذا لم تقبلوا كون العلم متغيراً؟ وكيف تسنى لكم العلم بالتحرك أيضاً مع فرض عدم قبولكم انقسام العلم إلى متحرك وثابت؟

والإجابة عن هذا الإشكال تضحى واضحة بعد معرفة أنَّ علمنا بالحركة إنما هو علم بالحمل الأولي لا الشائع، ومن هنا فلا ضرورة لفرض العلم منقسماً إلى ثابت ومتغير، أو ثابت ومتحرك بالحمل الشائع لتصحيح العلم المذكور؛ فإنَّ العلم بالتغيّر لا يلازم تغيّر العلم.

الثاني: مع الإيمان بكون مرجع العلم الحصولي هو علم حضوري، وأنَّ العلوم الحضورية مجردة لا تغيّر فيها، وأنَّ التغيّر هو تغيّر بالحمل الأولي، كيف حصلنا على مفهوم الحركة إذن؟

فمفهوم الوجود والعلية والمعلولية والجوهر والعرض إنما تشكلا على أثر حضور وجوداتها الحضورية، لكن مفهوم التغيّر والحركة لم يأتيا من هذا الطريق؛ لأنَّ وجودات هذه المفاهيم الحضورية هي مجردة عن المادة.

والإجابة عن هذا الاستيضاح واضحة أيضاً بعد معرفة الترتب الوجودي، فإنَّ عالم المادة يحمل نوعاً من الحركة، وهي: الخروج من القوة إلى الفعل، وكذا عالم المثال، لكن الحركة فيه ليست بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، بل بما يتناسب ويتسانخ معه، فالحركة من الأعراض التحليلية التي تؤخذ من الوجود، فلابد أن يكون لها منشأ انتزاع يتناسب معها.

ولتوضيح الفكرة نستعين بمثال:

إنَّ وقوع قطعة من الحجر من مكانٍ عالٍ يمكن أن يلحظ في حالتين:

١ـ مشاهدة القطعة في مكان واحد في كل الآنات.

٢ـ مشاهدة القطعة وأخذ صورة ذهنية عنها في كل آن من الآنات، وهي تتحرك في كل آن من مكان إلى مكان إلى حيث استقرارها في مكانها الأخير.

وعند ملاحظة الذهن الصور التي أخذها يجدها صوراً لموجود واحد؛ وذلك لأنه حينما يقيس كل صورة إلى أخرى يجدها هي هي رغم تعدد هذه الصورة، وهذا معنى ما تقدّم من أنَّ الحركة معقولة لا محسوسة، إلا أنَّ معقوليتها بإعانة من الحس.

قد يقول قائل: بأنَّ هذا الترتّب الوجودي إنما هو من باب القوة والفعل.

إلا أنَّ هذا القول غير تامّ في عالم الخيال؛ وذلك لأنَّ زوال الصورة السابقة يقتضي كون الصورة الخيالية الحالية صورة جديدة، مع أنَّ هذه الصورة

الجديده هي نفس الصورة السابقة، وهذا يُدلّل على عدم ذهاب السابقة.

وقد أشار المصنف ﵀ لهذه النقطة في آخر الفصل الرابع من المرحلة التاسعة، حيث نصّ على أنَّ « ما يأخذه الخيال من صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها وجمعها صورةٌ متصلةٌ مجتمعةُ الأجزاءِ، فهو أمرٌ ذهنيٌ غير موجود في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء، وإلا كانت ثابتة لا سيّالة، هذا خلف»[١].

ومن هنا يتبين بأنّا نملك في الذهن مفهوم التغيّر لا حقيقته، وهذا هو معنى أنَّ الذي نملكه هو العلم بالتغيّر لا تغيّر العلم؛ فإنَّ الثاني يستلزم مادية العلم بخلاف الأول.

وهذا ما أوضحه المصنف ـ مفصلاً ـ في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة، والذي بحث فيه ترتيب أفعاله، حيث فرّق بين عالم المثال وعالم المادة، فتعقّب «بعض المثاليات لبعض بالترتب الوجودي، لا بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادة، فحال الصور المثالية ـ فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعضٍ ـ حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجرد مطلقاً، فالمتخيّل من الحركة علم بالحركة لا حركة في العلم، وعلم بالتغيّر لا تغيّر في العلم»[٢].

قد يقال: لقد تقدّم في ما مضى القول بأنَّ العلم عين المعلوم، ويتغيّر المعلوم ـ كما هو الفرض في العلم الجزئي ـ يتغيّر العلم، والتغيّر في العلم دليل على ماديته؛ بداهة أنَّ التغيّر يلازم القوة، والقوة تلازم المادة، فكيف يمكن القول بتجرد جميع أقسامه؟

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣١٤.

فيقال: إنَّ العلم الجزئي في الحقيقة هو علم بالمتغيّر لا أنه علم متغيّر، والذي يلازم القوة والاستعداد المادي هو تغيّر العلم لا العلم بالتغيّر، فالتغيّر ثابت في تغيّره لا متغيّر.

بعبارة أخرى: إن التغيّر لا يحصل في نفس العلم كي يقال باستلزام ذلك لمادية العلم، بل إنه حاصل في الفعل والانفعالات الحاصلة في الجهاز العصبي المرتبط عن طريق الحس بالمعلوم الخارجي، ومثل هذه الأمور لا تعدو أن تكون معدّة لتهيئة أرضية لهذا الإدراك، وحقيقة الصورة العلمية ثابتة لا يمكن أن يعرضها التغيّر.

فتلخّص مما تقدّم بأنَّ المصنف لم يرتضِ كون العلم متغيّراً، وعلى هذا الأساس رفض هذا التقسيم رأساً، وأرجع تغيّر العلم إلى العلم بالتغيّر.

وقد أشار المصنف رحمه الله إلى نحو آخر من التقسيم في حواشيه على الأسفار، فبعد أن عرض صدر المتألهين لكلام الشيخ الرئيس الذي يؤكد كون العلم بالشخصيات متغيّراً بتغيرها، علّق قائلاً:

«إنَّ العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة العلم بأسبابها القصوى لا بد وأن يتغيّر بتغيّرها؛ فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها، فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى، فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً، فذلك الاعتقاد قد تغيّر في كونه علماً، وأما إن لم يبق فالتغيّر هاهنا أوضح»[1].

وعند ذلك حشّى المصنف على هذه الفقرة بالقول: «ظاهره أنه اعتراف بتغيّر الصورة العلمية مع تغيّر المعلوم الجزئي المادي، وهو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية والخيالية والوهمية.

والتحقيق: أنَّ الصور العلمية مجردة غير قابلة للتغيّر - سواء كانت كلية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٣، ص٤٠٨.

أو جزئية- غير أنَّ العلوم الانفعالية لما كانت لا تفارق أعمالاً مادية صادرة عن مظاهر القوى النفسانية كالعين والأذن وغيرهما، كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر، وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور، فالتغيّر إنما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث أعمالها، وأما الصورة العلمية وإن كانت جزئية حسية فلا تغيّر فيها.

والدليل على ذلك: أنا نقدر على إعادة الصور التي أحسسناها قبل زمان بعينها، ولو كانت الصورة المحسوسة مادية لزالت بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة... وأما تعلّق العلم الإحساسي والخيالي بالتغيّرات والحركات والمقادير التي تحتمل القسمة ووجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجي، فالعلم بالتغيّر والحركة والانقسام، غير تغيّر العلم وحركته وانقسامه فافهم ذلك، والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لا بحسب نحو الوجود»[1].

وهذا التغيّر الذي يتراءى في العلم إنما يعود إلى تغيّر الأدوات الحسية، حيث إن ارتباطها متغيّر، وعلى هذا الأساس ينسب التغيّر للصورة العلمية الحسية بالعرض، وهو بالذات للأدوات الحسية التي ترتبط عن طريقها النفس بالواقع الخارجي.

وفي هذه الحاشية يظهر بأنَّ المصنف يقبل انقسام العلم إلى ثابت ومتغير، إلا أن التغيّر للعلم إنما هو بالعرض لا بالذات. وهذا من قبيل ما ذكرناه من أن الصورة العلمية جزئية ـ بالمعنى الأول ـ إذ إنَّ هذه الجزئية إنما هي بالعرض لا بالذات.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٣، ص٤٠٨، ح١.

كيف تثبت المطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض؟

وقبل أن ننهي الحديث في هذا البحث لابد من الإشارة إلى إشكالية أساسية ترتبط بأبحاث نظرية المعرفة تتعلق بكيفية إثبات التطابق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض إذا فرضنا كون المعلوم بالعرض عين السيلان، والمعلوم بالذات عين الثبات؟

وقد طُرح جوابان عن هذه الإشكالية:

الأوّل: لا يراد من المطابقة أكثر من المطابقة المفهومية والماهوية، وهي حاصلة في ما نحن فيه؛ فإنَّ الماهية الذهنية هي عين الماهية الموجودة في الخارج بالحمل الأولي.

الثاني: إن المتغيّر في الواقع الخارجي له نحوان من الوجود:

١ـ نحو مادي ملكي، وهو خروجه من القوة إلى الفعل.

٢ـ نحو ثابت ملكوتي، وهو أنَّ المعلوم بالعرض ثابت أيضاً لا متغير.

وهذا هو علاج مشكلة ارتباط الثابت بالمتغير والتي تقدّم طرح تصور عنها في أبحاث سابقة؛ حيث أكدنا بأنَّ الأمر عائد إلى ارتباط الثابت بالثابت؛ وذلك لأنَّ ما فرض متغيّراً هو ثابت في تغيّره، لا متغيّر؛ نظير المادة الأولى التي هي استعداد محض، وفعلية في استعدادها.

٢ـ إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري

بعدما أشار المصنف إلى انقسام العلم الحصولي إلى ثابت ومتغيّر طرح في آخر الفصل تنبيهاً أشار فيه إلى إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري أيضاً، فالحضوري الثابت هو علم العلة بمعلولها، الناشئ من علمها بذاتها؛ لأنَّ العلة واجدة في ذاتها لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فعلمها بذاتها علم بمعلولها، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه في الفصل الحادي عشرة من المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب.

وعدم تغيّر هذا العلم عائد إلى عدم تغيّر العلة المجردة، وأما الحضوري المتغيّر الجزئي فهو علم العلة بمعلولها في مقام الفعل، فحيث إنَّ المعلول داثر زائل، فسوف يزول العلم بزواله.

أضواء على النص

* قوله نتئل: «**والعلم من طريق العلل كلي من هذا القبيل**».

أي إنه يكون ثابتاً دائماً؛ لأنَّ العلل ثابتة لا تتغير.

* قوله نتئل: «**فعلمه بذلك على حاله**».

أي علمه بانخساف القمر ثابت على حاله.

* قوله نتئل: «**والوجه فيه أنَّ العلة التامة**».

أي الوجه في أنَّ مثل هذا العلم لا يتغيّر بتغيّر المعلوم خارجاً.

* قوله نتئل: «**ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلمية غير متغيّرة**».

لما كان العلم بالعلة التامة مطابقاً للمعلوم فلا تغير في هذا العلم أصلاً؛ لأنَّ المعلوم لا يتغيّر عما هو عليه، فالصورة العلمية الحاصلة من خلال العلة أيضاً غير متغيّرة.

* قوله نتئل: «**وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر فهو كلي ثابت**».

لا يقتصر عدم التغير على العلم بالعلة فقط، بل يشمل العلم الحاصل بالمعلول من خلال العلة أيضاً، فهو ـ أي العلم ـ كلي ثابت.

* قوله نتئل: «**ومن هنا يظهر أنَّ العلم الحسي لا يكون كلياً؛ لكون المحسوسات متغيّرة**».

أشرنا في ما تقدّم بأنَّ هذا النصّ معتمد على النظر البدوي الذي لم يرتضه المصنف، والذي كان مفاده أنَّ هذه المفاهيم والعلوم مأخوذة من مصاديقها المادية المتغيّرة.

* قوله ﵀: «فإن قيل: تغيّر العلم».

إنما يرد هذا الإشكال على مبنى من يرى ثبات وتجرد العلم، كصدر المتألهين الشيرازي الذي آمن من جهةٍ بثبات العلم وكونه لا يتغير، وقبِلَ هذا التقسيم من جهة أخرى كما استظهر منه المصنف في حاشيته على الأسفار(١). أما المشاؤون الذين يذهبون إلى أنَّ بعضاً من أقسام العلم متغيّرة، فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

* قوله ﵀: «وإلا لم يكن حاضراً».

أي إذا كان الشيء متغيراً لم يكن حاضراً، وفيه إشارة إلى مبنى المصنف الذي أشرنا إليه في ما تقدّم وهو أنَّ الشيء ما لم يكن مجتمع الأجزاء فلا حضور له ليحصل العلم به.

* قوله ﵀: «من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف».

مفردة (الواجدة) هي من الوصف المشعر بالعلية؛ فإنَّ العلة الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف يكون علمها بذاتها علماً بمعلولها، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه من قِبل المصنف في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

* قوله ﵀: «المعلول لو جاز عليه الزوال».

إنَّ هذا الفرض الممتنع إنما هو في المجردات التي لا يمكن الزوال في حقّها، بخلاف الماديات.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٣، ص٤٠٨، ح١.

الفَصلُ الخامِسُ

فِي أنواعِ التَعقّلِ

ذكروا أنّ العقل على ثلاثة أنواع:

أحدُها: أن يكونَ عقلاً بالقوةِ، أيْ لا يكونُ شيئاً مِن المعقولاتِ بالفعلِ، ولا له شيءٌ من المعقولاتِ بالفعل؛ لخلوّهِ عن عامّةِ المعقولات.

الثاني: أن يعقلَ معقولاً واحداً أو معقولاتٍ كثيرةً بالفعل، مُميِّزاً بعضَها من بعضٍ، مرتّباً لها، وهو العقلُ التفصيليُّ.

الثالثُ: أن يعقلَ معقولاتٍ كثيرةً عقلاً بالفعل، من غيرِ أن يتميَّزَ بعضُها من بعضٍ، وإنما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ، فيه كلُّ التفاصيل، ومثّلوا له بما إذا سألك سائلٌ عن عدّةٍ من المسائل التي لك بها علمٌ، فحضرَك الجوابُ في الوقتِ، وأنتَ في أوّل لحظةٍ تأخذُ في الجوابِ تعلَمُ بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تَميُّزَ لبعضِها مِن بعضٍ ولا تفصيلَ، وإنما يحصلُ التميُّزُ والتفصيلُ بالجواب، كأنَّ ما عندَك من بسيطِ العلم منبعٌ تنبعُ وتجري منه التفاصيلُ، ويسمَّى عقلاً إجمالياً.

و الذي ذكروه مِن التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحصوليّ، وإذ قد عرفت فيما تقدّم أنَّ كلَّ علمٍ حصوليٍّ ينتهي إلى علم حضوريٍّ، كان من الواجبِ أن تتلقّى البحثَ بحيثُ ينطبقُ على العلمِ الحضوريّ، فلا تغفلْ. وكذا فيما يتلو هذا البحثَ من مباحثِ العلمِ الحصوليّ.

الشرح

قبل أن ندخل في أبحاث هذا الفصل لابد من الإشارة إلى أنَّ البحث في هذا الفصل هو في العلم الحصولي فقط، وفي إحدى فقرات إدراكاته، وهي الإدراك العقلي، المختصة بإدراك الكليات، والتي يُمارس فيها دور التعقّل الصادر من أعلى مرتبة في وجود النفس.

السؤال الحريّ بالإجابة عنه في هذا الفصل هو: هل إنَّ التعقّل قسم واحد أم أقسام متعددة؟

وللإجابة على هذا السؤال اتجه المصنف إلى بيان هذه الأقسام والأنواع للتعقّل، وقبل ذكر ذلك نؤكد على مقدمة وهي: أنَّ معرفة أنواع التعقّل مرهونة بمعرفة أقسام العقل؛ لأنَّ العقل قبل وجود التعقّل هو بالقوة لا بالفعل، وصيرورته بالفعل مرهونة بتعقّل شيء ما، وهذا يكشف عن أن معرفة أنواع التعقّل تحصل بالملازمة لا بالمطابقة. فعندما نلحظ العنوان نجده في أنواع التعقّل، وعند ملاحظة البحث نجد أنَّ المصنف تعرّض في بداية الأمر إلى أنواع العقل، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من أنَّ معرفة أنواع التعقل تتلازم مع معرفة أقسام العقل.

وقد بيّنا في ما سبق بأنَّ مرتبة العقل ليست بشيء وراء المعقولات، ومرتبة الخيال ـ أيضاً ـ ليست بشيء وراء الصور الخيالية، ومن غير المعقولات والصور الخيالية لا وجود لهذه المراتب أصلاً، وهذا معنى ما قررنا ـ في ما سبق ـ من أنَّ الخارج والذهن ليسا بظرفين لما يقع فيهما، بل إنَّ الذي يقع فيهما

هو الذي يكوّن الخارج والذهن.

وقبل أن نبدأ بذكر أقسام العقل نجد من الضروري الإشارة إلى حقيقة العقل ووظائفه:

حقيقة العقل ووظائفه

العقل لغةً بمعنى: الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق، والجمع عُقول، وهو مصدرُ (عَقَلَ) يَعقِلُ عقلاً فهو معقولٌ وعاقلٌ. ويقال فيه أيضاً: عَقَلَ الدواء بطنه، أي أمسكَهُ. وعَقَلَ البَعيرَ: إذا شدَّ الساق إلى بقية الذراع بحبل واحد لمنعه من الهرب[1].

أمّا المعنى الاصطلاحي له فهو مختلف من علم إلى علم آخر، والذي يهمّ بحثنا هو اصطلاح الحكماء له؛ إذ إنَّ للعقل إطلاقات متعددة «يمكن العودة إليها في مظانها[2]، لكنه بشكلٍ عام يطلق تارة: على نفس القوة الدرّاكة، وتارة: على الإدراكات الحاصلة منها الأعم من كونها كلية أم جزئية، ويطلق ثالثة: على الإدراك الكلي فقط، ويطلق رابعة: على ما هو بديهي منها»[3].

أما الأدوار التي يمارسها العقل فتتنوّع إلى ما يرتبط بجانب المفاهيم، وإلى ما يرتبط بجانب القضايا، وسنقتصر على ذكر أهمّها:

أمّا الأدوار المرتبطة بجانب المفاهيم فهي:

---

(١) لاحظ: لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت: ج١١، ص٤٥٨.(م).

(٢) لاحظ في هذا الصدد: كتاب الحدود، ابن سينا، فرنسا، ١٩٦٣م: ص١١ـ١٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤١٨ وما بعدها.(م).

(٣) العقل العملي في علم أصول الفقه وجذوره الكلامية والفلسفية، ميثاق طالب العسر، مؤسسة الإمام الجوادﷺ للفكر والثقافة، ط١، ١٤٢٩ هـ ق، إيران ـ قم: ص٢٦.(م).

١ـ إنشاء المفاهيم الكلية.

٢ـ إدراك المفاهيم الكلية.

٣ـ التحليل والتجزئة.

٤ـ التركيب.

٥ـ التعريف.

٦ـ التقسيم.

٧ـ التحليل.

٨ـ الانتزاع أو التجريد.

وأما أدواره في جانب القضايا فتتلخص في دورين:

١ـ الحكم في القضايا.

٢ـ الاستدلال والربط بين المفاهيم[1].

قال المصنف في تفسير الميزان: «الأصل في معنى العقل: العقد والإمساك، وبه سمي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان، يميّز بها بين الخير والشر، والحق والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه، والحمق والجهل باعتبارات مختلفة»[2].

وقال مُؤسساً على ذلك في الصفحة اللاحقة: «لفظ العقل... يطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات؛ حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنه

---

(١) لاحظ: العقل العملي في علم أصول الفقه، مصدر سابق، نفس المعطيات.(م).

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢، ص٢٤٧.(م).

يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها، كالإرادة، والحب والبغض، والرجاء، والخوف، ونحو ذلك، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظرياً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاءً عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل»[١].

أقسام العقل

أمّا أقسام العقل ـ التي عقد المصنف هذا الفصل لإيضاحها ـ فهي ثلاثة:

١- العقل بالقوة

يولد الطفل وهو مزوّد بقوة العقل واستعداده فقط، وتكون المعلومات لديه بالقوة لا بالفعل، ففرض عدم وجود أي معقول بالفعل لديه يعادل عدم وجود عقل بالفعل أصلاً، بل العقل الموجود هو عقل بالقوة، ومن هنا فسوف يكون التعقّل بالقوة أيضاً.

فالعقل بالقوة لم يصل إلى مرحلة التجرد كي يكون معقولاً بالفعل؛ لأنَّ العلم هو حضور مجرد لشيء مجرد، لا أن له شيئاً من المعقولات بالفعل؛ لعدم وصوله إلى مرحلة التجرد، بل هو استعداد للوصول إلى المراتب الأخرى، ومن هنا نسمي هذا العقل بالعقل الهيولاني؛ لشباهته بالمادة الأولى.

إن قلت: ما هو السرّ الذي جعلنا نقول بأنَّ العقل إذا كان بالقوة فيكون التعقل كذلك، لِمَ لا يصح العكس؟

قلت: إنَّ الفاعل هو العقل، والفعل هو المعقول، فإذا كان الفاعل بالقوة فلابد أن يكون الفعل بالقوة أيضاً، لا العكس.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤٩ـ٢٥٠.

٢- العقل التفصيلي

وهو أن تحضر لديه معلومات كثيرة متميزة بعضها عن بعض تميّزاً تفصيلياً(١). وهو من قبيل الكلي الطبيعي الموجود في الخارج على نحو الوحدة والبساطة.

٣- العقل الإجمالي

وهو مرتبة حصول معقولات كثيرة لديه، دون تميّز هذه المعقولات بعضها عن بعض، فيكون التعقّل بسيطاً، إلا أنه يشتمل على جميع التفاصيل. كحال من سأل عن مسألة ليس الجواب عنها ـ المبتني على مقدمات كثيرة ـ حاضراً في ذهنه مفصّلاً، لكن عنده ما لو بسط وفصّل لكان عين تفصيل تلك المقدمات.

ومن خصائص العقل الإجمالي: كونه خلّاقاً للتفاصيل ومبدأ العلوم التفصيلية، وهو من قبيل الملكة التي يتصف بها الإنسان لعلم من العلوم، فبها يكون خلّاقاً لعلوم تفصيلية ومنبعاً لها.

ومن هنا يتبين بأنَّ العلم الإجمالي هو أكمل من العلم التفصيلي، فهو تفصيلي وزيادة؛ لأنه أكمل من التفصيلي في رتبة علته، بل العلم الإجمالي أشرف وجوداً من التفصيلي.

وقد ناقش بعض الحكماء والمتكلمين ـ كشيخ الإشراق السهروردي والفخر الرازي ـ في هذا القسم الأخير، وجراء ذلك وقعوا في إشكالية كيفية تفسير علم الحق تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؛ حيث لا يمكن تفسيره على أساس القسمين الأوليّن؛ فإنَّ العلم بالقوة من خصائص الذات المادية التي لها إمكان استعدادي، والعلم التفصيلي لا يكون إلا بعد وجود الأشياء(٢).

---

(١) للعلم التفصيلي والإجمالي اصطلاح في الفلسفة يغاير الاصطلاح الذي يُطلق في الأصول، لذا وجب التنويه.

(٢) لاحظ: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق: ج١، ص٤٧٨ـ٤٨٠. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١، ص٤٥٥ـ٤٥٦.

أمّا صدر المتألهين فقد ذهب إلى أنَّ إثبات مثل هذا العقل البسيط لا يكون إلا بالقول بإتحاد العاقل مع المعقول، والقول بأصالة الوجود وتشكيكه. قال في كتاب الأسفار: «إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات»[1].

شمول التقسيم للعلم الحضوري وفق نظرة المصنف

لقد أوضحنا ـ في مطلع الفصل ـ اختصاص هذا التقسيم ـ وفقاً لما ذكره الفلاسفة ـ بالعلم الحصولي فقط، إلا أنه يمكن تعميم هذا التقسيم ليشمل العلم الحضوري أيضاً؛ بعد ما عرفت رؤية المصنف في إرجاع جميع العلوم الحصولية إلى علوم حضورية، ولتوضيح كيفية هذا التعميم لابد من الالتفات إلى أمرين:

الأول: إنَّ المعقول في العلم الحضوري هو موجود مجرد عقلي حضر لدى المدرِك بوجوده الخارجي حين التعقّل.

الثاني: إنَّ للموجود الممكن نحوين من الوجود: وجوداً تفصيلياً هو وجوده الخاص به، ووجوداً إجمالياً هو وجوده المنطوي في وجود علته، والتي يكون وجودها في عين بساطته حاملاً لجميع ما دونه من المراتب.

فعلى هذا يكون لكل عقل نحوان من الوجود: وجود تفصيلي هو نفس وجوده الخاص به، ووجود إجمالي منطوٍ في العقول التي فوقه، فالعقل الأول مثلاً ـ مع بساطته التي يحملها ـ جامع لجميع العقول التي تحته، وهي موجودة جميعاً بوجود واحد بسيط إجمالي هو نفس وجود العقل الأول.

على هذا الأساس فذلك الموجود العقلي إما أن لا يكون حاضراً لدى العاقل، وبذلك يبقى على قوّته، فهو عقل بالقوة، وإما أن يكون حاضراً،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٣٧٢.

فحضوره إما أن يكون بوجوده التفصيلي، فهو العقل التفصيلي، وإما أن يكون بوجوده الإجمالي، فهو العقل الإجمالي.

أضواء على النص

* قوله تتَّئِنُ: «في أنواع التعقل».

يريد أن يبيّن في هذا الفصل أنواع الإدراك، الذي هو فعل العقل؛ لأنَّ العقل موجود له فعل الإدراك، وإذا كان العقل بالقوة من كل جهة فإدراكه كذلك، فأنواع التعقل إنما تفهم ـ بالالتزام ـ من خلال فهم أنواع العقل.

* قوله تتَّئِنُ: «ذكروا أن العقل على ثلاثة أنواع».

ذكرها ابن سينا بالتفصيل في كتاب الشفاء[1].

* قوله تتَّئِنُ: «أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل».

فهو لا يعقل حتى ذاته في هذه المرتبة؛ لكونها غير موجودة بعد، فهو يبدأ مجرداً مثالياً، ثمّ يكون مجرداً عقلياً، وهذا معنى النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

* قوله تتَّئِنُ: «مرتّباً لها».

لم يبين المصنف رَجُلْاللهُ معنى هذه الجملة في هذا الفصل، وأوكل ذلك إلى الفصل اللاحق، عندما يبيّن أقسام العقل ومراتبه، وهي تبدأ مترتبة من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل حتى العقل المستفاد، وهي تتنوع إلى ما يكون بنحو العلم التفصيلي وإلى ما يكون بنحو العلم الإجمالي.

* قوله تتَّئِنُ: «وإنما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌ فيه كل التفاصيل».

لكونه في مرتبة علة هذه التفاصيل فهو واجد لكمالها وزيادة بنحو أعلى وأشرف.

---

(١) لاحظ: الشفاء، النفس، مصدر سابق: ص٢١٣ـ٢١٥.

* قوله تَتُنُّ: «ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علم...».

لعل أول من مثّل بهذا المثال هو بهمنيار في التحصيل، ومن بعده اشتهر هذا المثال في كلمات من بعده من الفلاسفة وغيرهم.

قال في التحصيل: «وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط. وبيان ذلك: أنَّ حقيقته حقيقة تصدر عنها تفصيل المعقولات، كما أنّ المعقول البسيط عندنا علّة للمعقولات المفصّلة. ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا، وهناك هو نفس وجوده.

ومعنى المعقول البسيط هو أنّه كما أنّه يكون بينك وبين إنسان مناظرة فإذا تكلّم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصّله شيئاً بعد شيء وربما تبسط إلى ما يملأ (دست كاغذ) بل ما عنده أشدّ تجريداً»(١).

* قوله تَتُنُّ: «وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب».

التفصيل يحصل عندما يتنزل من مرتبة البساطة على نحو التجلّي، مع الحفاظ على مرتبته، لا على نحو التجافي.

* قوله تَتُنُّ: «كأن ما عندك من بسيط العلم».

من إضافة الصفة إلى الموصوف.

* قوله تَتُنُّ: «ويسمى عقلاً إجمالياً».

فهو عقل إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهذا العلم الإجمالي أكمل من العلم التفصيلي، خلافاً لما في علم الأصول.

* قوله تَتُنُّ: «والذي ذكروه من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحصولي».

جاء هذا التقسيم في كلمات المشائين.

---

(١) التحصيل، تأليف: بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران، ط٢، ١٣٧٥هـ ش: ص٥٧٦.

* **قوله ﷺ: «وإذ قد عرفت في ما تقدّم أنَّ كل علم حصولي ينتهي إلى علم حضوري».**

استخدام المصنف لمفردة (ينتهي) يُدلّل على صحة القراءة التي قدمناها لنظريته في عودة العلم الحصولي إلى علم حضوري، لا أن العلم الحصولي حضوري حقيقة كما قرأها بعض المحققين.

* **قوله ﷺ: «كان من الواجب أن تتلقى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوري».**

وذلك لأن العلم الحصولي فرع وجود العلم الحضوري، فإذا كان الحصولي بالقوة فالحضوري بالقوة أيضاً، وإذا كان الحصولي بالفعل فالحضوري كذلك.

ويمكن أن يتأمل في تمامية هذا البيان؛ وذلك بأنه قد يوجد علم حضوري، وبعدُ لم يوجد علم حصولي؛ لضعف جهاز الذهن، أو لعدم وجوده مثلاً؛ فإنَّ النفس تعلم بوجودها علماً حضورياً، من دون أن تغيب عنها، ولا علم حصولي.

اللهم إلا أن يقال بأن التقسيم جار في العلم الحضوري أيضاً؛ فهو إما أن يكون بالقوّة، كعلم النفس بذاتها قبل أن تبلغ مرتبة المثال أو العقل. وإما أن يكون تفصيلياً، كعلم العلة بمعاليلها علماً فعلياً، والذي هو عين وجود المعاليل. وإما أن يكون إجمالياً، كعلم العلة بمعاليلها علماً ذاتياً، والذي هو عين ذاتها الواجدة لجميع معاليلها بنحو أعلى وأشرف[1].

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلّق عليها: غلام رضا فياضي، مصدر سابق: ص٩٦٧.

الفَصلُ السّادِسُ

في مَراتِبِ العَقلِ

ذكروا أنَّ مراتبَ العقلِ أربع:

إحداها: العقلُ الهيولانيُّ، وهي مرتبةُ كونِ النفسِ خاليةً عن جميعِ المعقولاتِ، وتسمَّى: العقل الهيولانيَّ؛ لشباهتِه الهيولى الأُولى في خلوِّها عن جميعِ الفعليّات.

وثانيتها: العقلُ بالملكةِ، وهي مرتبةُ تعقُّلِها للبديهيّاتِ، من تصوّرٍ أو تصديقٍ، فإنَّ العلومَ البديهيةَ أقدمُ العلوم؛ لتوقُّفِ العلومِ النظريةِ عليها.

وثالثتُها: العقلُ بالفعلِ، وهي مرتبةُ تعقُّلِها للنظرياتِ، باستنتاجِها من البديهيات.

ورابعتُها: تعقُّلُها لجميع ما حصَّلَتْهُ من المعقولاتِ البديهيّةِ أو النظريّةِ، المطابقةِ لحقائقِ العالمِ العُلويِّ والسفليِّ، باستحضارِها الجميعَ، وتوجُّهِها إليها من غيرِ شاغلٍ ماديٍ، فتكونُ عالماً علمياً مضاهياً للعالمِ العينيِّ، وتسمَّى: العقلَ المستفادَ.

الشرح

قبل أن نبدأ بعرض مباحث هذا الفصل لابد من الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: اختلاف هذا الفصل عن سابقه

ينبغي التنبّه إلى فرقين أساسين بين انقسامات هذا الفصل وانقسامات الفصل السابق، وهما:

١ـ إنَّ الانقسامات التي تقدّم ذكرها في الفصل السابق إنما صُبّت على التعقّل رأساً، رغم سرايتها إلى العقل الذي هو قوّة لها، خلافاً لانقسامات هذا الفصل، حيث توجّهت إلى العقل مباشرة.

٢ـ إنَّ التقسيم السابق جاء على أساس نحو وجود المعقول للعقل، وفي التقسيم الحالي لوحظ اعتبار ترتّب حصولها له، وفقاً للترتيب الذي سيأتي ذكره.

النقطة الثانية: العقل العملي والنظري

نوّع السلف من الحكماء العقل إلى نوعين: عقل نظري وعقل عملي، والأول مرتبط بالمدركات التي ينبغي أن تُعلم، نظير العلم باستحالة اجتماع النقيضين. والثاني مرتبط بالمدركات التي ينبغي أن تُعمل كالعلم بحسن الصدق وقبح الكذب. وما سيذكر في هذا الفصل من مراتب إنما هي مختصة بالعقل النظري، في قبال المراتب التي تختص بالعقل العملي، تلك المراتب التي عبّر عنها الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

تجلـــية تخلـــية وتحلـــية ثـم فنا مراتب مرتقية[1].

أمّا الاتجاهات في تفسير أساس هذا التنويع فيمكن حصرها في ثلاثة:

«**الأول**: إنَّ الأساس في هذا التنويع إنما هو عائد لمدركات العقل، حيث إنَّ بعضها يرتبط بالنظر فيسمى عقلاً نظرياً، وبعضها الآخر يقتضي العمل فيسمى عقلاً عملياً، وهذا هو الاتجاه الذي اختاره جملة من الفلاسفة والأصوليين كالفارابي والسبزاوري، والأصفهاني والمظفر والصدر، ورجّحه بعض المعاصرين.

الثاني: إنَّ هناك اختلافاً جوهرياً بين القوتين، فالقوة التي تدرك الأحكام النظرية هي غيرها التي تُدرك أحكام العمل؛ حيث إنَّ القوة التي تدرك الكليات ـ سواء أكانت هذه الكليات ترتبط بالنظر أم بالعمل ـ تسمى بالعقل النظري، أمّا القوة التي تدرك الجزئيات ـ وأنَّ هذا الفقير يجب الإحسان إليه مثلاً ـ فتسمى بالعقل العملي. وهذا ما يظهر من كلمات الشيخ الرئيس وصدر المتألهين الشيرازي.

الثالث: اتجاه آخر يظهر من كلمات جملة من الأعلام كبهمنيار وقطب الدين الرازي، والنراقي في جامع السعادات، حيث يذهب إلى: أنَّ القوة العملية هي القوة التي لا يوجد فيها أي إدراك أصلاً، بل هي قوة عمّالة ترتبط بتصريف الأمور، والإدراك منحصر بالقوة النظرية فقط، سواء أكان هذا الإدراك نظرياً أم عملياً، كلياً كان هذا الإدراك أم جزئياً، فلا يوجد أي اشتراك بين هاتين القوتين، سوى أنهما من قوى النفس البشرية»[2].

---

(١) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، مصدر سابق: ج٥، ص١٦٣.

(٢) لاحظ: العقل العملي في علم أصول الفقه، مصدر سابق: ص٢٧ـ٢٩.

أمّا مصادر هذه الاتجاهات فهي:

وقد أوضحنا الكلام في أبحاث كلامية وفلسفية سابقة بأنّا لا نملك قوتين منفصلتين للإدراك، إحداهما للأمور النظرية والأخرى للأمور العملية، بل القوة المدرِكة هي النظرية فقط، وهناك قوى عمّالة يدخل العقل العملي فيها[1].

وبعد اتضاح هاتين النقطتين ندخل لعرض هذه المراتب:

= • مصادر الاتجاه الأول: شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري: ج٥، ص١٦٧. نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني، تحقيق: الشيخ أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ق ـ ١٩٩٨م: ج٢، ص٩. أصول الفقه، محمد رضا المظفر، مركز الإعلام الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ ق ـ ١٣٧٣هـ ش: ج١، ص٢١٥. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، لم تذكر سنة الطبع: ج٣، ق٢، ص٢٨٨. كاوشهاى عقل عملي، فلسفه اخلاق ـ بالفارسية ـ مهدي حائري يزدي، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، ط١، ١٣٤٧هـ ش: ص١٨. فلسفه أخلاق، محمد تقي مصباح يزدي ـ بالفارسية ـ شركت چاپ ونشر بين الملل، ط١، ١٣٨١هـ ش: ص ٩٦، الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، عمّار أبو رغيف، دار الثقلين، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٩م: ج١، ص١١٦.

• مصادر الاتجاه الثاني: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج٢، ص٣٥٢. كتاب الحدود، ابن سينا: ص ٨٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٩، ص٨٢. الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر الجامعي، ط٢، ١٣٦٠هـ ش: ص٢٠٠ـ٢٠١. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي: ص٢٦٠ـ٢٦١.

• مصادر الاتجاه الثالث: التحصيل، بهمنيار بن المرزبان: ص٧٨٩-٧٩٠. المحاكمات، المطبوع ضمن شرح الإشارات والتنبيهات، قطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، ط١، ١٣٧٥ هـ ش: ج٢، ص٣٥٢ـ٣٥٣. جامع السعادات، محمد مهدي النراقي، مطبعة الزهراء، ١٣٦٨هـ ش: ج١، ص٥٨. (م).

(١) لاحظ: دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج١، ص١٢١. بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق: ص١٤١.

١ـ العقل الهيولاني

وهي المرتبة التي تكون فيها النفس خالية من جميع المعقولات، وشُبّه العقل فيها بوصف الهيولاني لشباهته «بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة»(١).

«وإن قلت: العقل إدراك مع أنّه هنا لا إدراك فكيف يطلق على هذه المرتبة اسم العقل؟

والجواب: تحمل النفس في هذه المرتبة استعداد الإدراك، وهو نحو من الوجود والفعلية، وهذا نظير ما يقال في المادة الأولى أيضاً حيث ذكروا أنّها قسم من أقسام الوجود الجوهري مع أنّه لا فعلية لها إلاّ عدم الفعلية، والفعلية تساوق الوجود، وإذ لا فعلية لها فكيف تعتبر ذلك الاعتبار، وإنّما كان ذلك لأنّهم قاسوها إلى العدم فوجدوا أنّها تمتاز بخصوصيات ليست موجودة فيه، إذ لا توجد فيه أيُّ قابلية لأيّ شيء، بينما فيها قابلية لكلّ شيء، ولو كانت عدماً لما صحّ أن يُنسب لها هذا الدور الجسيم، وأما إذا قيست إلى الفعليّات التي يلحق بها وتتعاقب عليها فإنه يقال: بأنّه لا توجد فيها فعلية من الفعليّات إلاّ فعليةُ أنّه لا فعلية لها. ومن الواضح أنَّ عدم وجود فعلية فيها غيرُ عدمِ وجودها.

وكذلك الأمر بالنسبة للعقل الهيولاني فإنّه لا فعلية للإدراك فيه بالنسبة للنفوس المدرِكة، وأما بالنسبة للنفوس التي لا إدراك لها كالنفوس الحيوانية فهو إدراك. فهذه النفس في هذه المرتبة وإن كانت خالية فعلاً عن أيّ إدراك إلاّ أنَّ فيها استعداد الإدراك، والاستعداد نحو من الوجود، وهذا النحو يمثّل فعليةً ما»(٢).

---

(١) شرح الهداية الأثيرية، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص٢٤١.

(٢) بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق: ص١٥٣-١٥٤، بتصرف.

٢ـ العقل بالملكة

«وهي المرتبة التي تصل فيها النفس إلى تعقّل البديهيات الأوّلية الستّ من تصوّر وتصديق، والتي تشكّل ممرّاً وحيداً وصراطاً مستقيماً للوصول إلى النظريات»[1]. وقد طُرحت في وجه تسمية هذه المرتبة بالملكة وجوه ثلاثة:

الأول: لأنَّ «العقل تلبّس في هذه المرتبة بالوجوديات - التي هي البديهيات الستّ - . وأمّا في مرتبة العقل الهيولاني فهو بالقوة المحضة في الكليات جميعاً، فكان بين المرتبتين تقابل العدم والملكة؛ لأنَّ قوة الشيء عدمه»[2].

الثاني: «الرسوخ استعداد الانتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة»[3]، فتقابل الحال في هذا الوجه؛ إذ إنَّ الصور العلمية التي تزول سريعاً من النفس تسمى حالاً، وما يترسخ فيها بحيث يصعب زواله يسمى ملكةً.

الثالث: بمعنى القنية ورأس المال، وهي بضمّ القاف وكسرها أصل المال وما يقتنى؛ فإنَّ العلوم البديهية المدرَكة في هذه المرتبة هي رأس مال التجارة العلمية، وكثيراً ما يعبَّر في كتب الحكمة عن العدم والملكة بالعدم والقنية[4].

٣ـ العقل بالفعل

وهي مرتبة وصلت فيها النفس إلى مرحلة من الاشتداد بحيث تكون

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٥٤.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق، حاشية الشيخ حسن زادة آملي: ج٥، ص١٧٠، ح١٦.

(٣) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، مصدر سابق: ج٥، ص١٧٠.

(٤) لاحظ: المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٠.

وقد أسقط البعض هذا القسم؛ لعدم الفرق بينه وبين العقل الهيولاني. لاحظ في هذا الصدد: رسالة العقل لأبي نصر الفارابي، نقلاً عن: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٤٢١. (م).

قادرة على استنباط النظريات وتعقلها من البديهيات والاحتفاظ بها إلى حين الحاجة إليها، فإذا احتاجت إليها استحضرتها دون حاجة لكسب جديد.

«وإنما سمّي هذا العقل بالفعل لأنَّ للنفس بحسبه أن تشاهد المعقولات المكتَسَبة متى شاءت من غير تجشّم كسب، وذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى، وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب، واتصالها كرَّة بعد أولى، حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله، والاتصال به من غير مانع داخلي، وإن منعها الشواغل البدنية - ما دامت في الدنيا- عن كنه الرجوع، والمكدرات الطبيعية عن صفو الوصول، فقد صارت مشاهدة معقولاتها مختفية عنها، مخزونة في شيء لها كالأصل»(١).

٤ـ العقل المستفاد

وهي مرتبة تصل فيها النفس مرحلة من الشدة والاقتدار بحيث لا يغيب عن صفحتها شيء، ولا يمكن للارتباطات والعلائق المادية أن تشغلها عن المدركات الراسخة فيها، بل هي فعلية حضورية محضة لا تحتاج إلى استعداد الاستحضار فضلاً عن استعداد الاستحصال الملازم للنفس في مرتبتها الأولى(٢).

أما سبب تسميته بالعقل المستفاد فقد ذُكر وجهان لذلك:

أولهما: لكون هذه المرتبة «مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد، فإنَّ كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما يخرجها غيرها»(٣).

---

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوى، موسسه تحقيقات فرهنگى، ط١: ج١، ص٥٢٢. وكذا الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص٢٠٦.

(٢) لاحظ: بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق، ص١٥٥.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، مصدر سابق: ج٢، ص٣٥٥.

ثانيهما: «سُمي به لاستفادة النفس إياه ممّا فوقها»[١].

وبعد اتضاح الكلام في حقيقة هذه المراتب ينبغي أن يُعلم بأنَّ هذه المراتب الأربع إنما هي على نحو العام المجموعي، بنحو إذا خرج العقل من مرتبة إلى أخرى لا يعني ذلك ذهاب تلك المرتبة منه بكل مدركاتها، بل هو عقل بالفعل بلحاظ بعض المعقولات، وبالقوة بلحاظ بعض آخر[٢].

لكن عبارة المصنف قد لا تفيد هذا المعنى، بل تفيد عكسه، فمن كان عاقلاً بالقوة فهو عاقل بالقوة من جميع الجهات، ومن كان عاقلاً بالملكة فهو عاقل بالملكة من جميع الجهات، ومن كان عاقلاً بالفعل فهو عاقل بالفعل من جميع الجهات [أي المعقولات]، وهو خلاف تصاريحهم المؤكدة على ذلك المعنى.

قال صدر المتألهين في «شرح الهداية الأثيرية»: «فيختلف الحال؛ إذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني، وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل، وفي بعضها في مرتبة العقل بالمستفاد»[٣].

وهذا الأمر يلقي بظلاله على العمل، فمرجع الاختلاف فيه إلى الاختلاف في العلم، ومن الواضح فإنَّ المقصود من العلم إنما هو العلم الحضوري دون الحصولي؛ لأنَّ الأثر للوجود لا للمفهوم. فالأثر الحاصل من العصيان أشدّ بمراتب من أثر الألم المادي، لكن حيث إنَّ الإنسان لا يعلم بذلك حضوراً، لا

---

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ٥٢٢.

(٢) وهذا يفسّر مقطعاً من الرواية المأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله الزنديق فقال: أَفَيَكُونُ الْعَالِمُ جَاهِلًا؟ فَقَالَ عليه السلام: عَالِمٌ بِمَا يَعْلَمُ وَجَاهِلٌ بِمَا يَجْهَلُ. الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، نشر المرتضى، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ق، مشهد المقدسة، إيران: ص ج٢، ص٣٤٩.

(٣) شرح الهداية الأثيرية، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص٢٤٣.

يحسّ بشيء حين فعله؛ لأنَّ الموجود لديه ليس إلا مفهوم الأثر دون وجوده. لكن هذا العلم الحصولي إذا تحوّل إلى إيمان فسوف يحصل المؤمن على مصداقه أي وجوده.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «لشباهته الهيولى الأولى في خلوّها عن جميع الفعليّات».

لا يخفى عليك بأنَّ هذا التسمية إنما هي لأدنى مناسبة، وذلك لمشابهة هذا العقل للمادة الأولى في خلوّه من جميع الفعليّات.

* قوله ﷺ: «وهي».

أي مرتبة العقل الهيولاني.

* قوله ﷺ: «أقدم العلوم».

لا يُعني من الأقدمية هنا أي الأقدمية الزمانية؛ وذلك لعدم وجود معنى لها في عالم التجرد، بل المراد منها الأقدمية الذاتية المرتبية.

* قوله ﷺ: «وتسمّى العقل المستفاد».

وقع خلاف بين الحكماء والعرفاء في إمكانية الوصول إلى مرتبة العقل المستفاد، وهل الشواغل الدنيوية مانع في الوصول إليه؟ وهل لهذا المرتبة مظهر وظلّ في نشأتنا؟

قال الحكيم السبزواري: «في حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف، والحقّ حصوله؛ إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألهة كقميص تلبسه تارة وتخلعه أخرى...»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ج٣، ص٤٢٦، ح٤.

وقال السيد حيدر الآملي: «قد عرفت أنّ للعقل مراتب أدناها العقل الهيولانيّ، وبعدها العقل بالملكة، وبعدها العقل بالفعل، وبعدها العقل المستفاد. فالشرع داير على هذه المراتب؛ لأنَّ الأولى والثانية مرتبة العوامّ، بل الصبيان، والثالثة مرتبة المؤمنين والموحّدين والعارفين والعلماء الراسخين وغير ذلك، والرابعة مرتبة الأنبياء و الأولياء و أمثالهم»[1].

وقال المصنف في نهاية الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة «فلو تجردت تجرداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولاً بالفعل

---

(١) جامع الأسرار و منبع الأنوار، تأليف: سيد حيدر الآملي، الناشر: انتشارات علمی وفرهنگی وزارت فرهنگ وآموزش عالى طهران ـ إيران، ط١، ١٣٦٨هـ.ش: ص٣٧٢.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٦١.

الفَصْلُ السّابِعُ

فِي مُفِيضِ هذِهِ الصُّوَرِ العِلمِيّةِ

مفيضُ الصّوَرِ العقليّةِ الكليّةِ جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ للمادةِ، عندَهُ جميعُ الصورِ العقليةِ الكليّةِ؛ وذلك لما تقدّمَ أنّ هذه الصورَ العلميّةَ مجردةٌ مِن المادّة، مفاضةٌ للنفسِ، فلَها مفيضٌ. ومفيضُها إما: هو النفسُ، تفعلُها وتقبلُها معاً. وإما: أمرٌ خارج ماديٌّ، أو مجردٌ.

أما كونُ النفسِ هي المفيضةَ لها، الفاعلةَ لها، فمحالٌ؛ لاستلزامِه كونَ الشيءِ الواحدِ فاعلاً وقابلاً معاً، وقد تقدّمَ بطلانُه.

وأما كونُ المفيضِ أمراً ماديّاً فيُبطلُه أنَّ الماديَّ أضعفُ وجوداً من المجرّدِ، فيمتنعُ أن يكونَ فاعلاً لها، والفاعلُ أقوى وجوداً مِن الفعلِ.

على أنَّ فعلَ العللِ الماديّةِ مشروطٌ بالوَضْعِ، ولا وضعَ لمجردٍ.

فتعيّنَ أنَّ المفيضَ لهذهِ الصورِ العقليةِ، جوهرٌ مجردٌ عقليٌّ، هو أقربُ العقولِ المجردةِ من الجوهرِ المستفيضِ، فيه جميعُ الصورِ العقليةِ المعقولةِ عقلاً إجماليّاً، تتّحدُ معهُ النفسُ المستعدَّةُ للتعقُّلِ على قدرِ استعدادِها، فتستفيضُ منه ما تستعدُّ له مِن الصورِ العقليةِ.

فإن قلتَ: هَبْ أنَّ الصورَ العلميةَ الكلّيَةَ بإفاضةِ الجوهرِ المفارقِ؛ لما تقدّمَ من البرهان، لكنّ ما هو السببُ لنسبةِ الجميعِ إلى عقلٍ واحدٍ شخصيٍّ؟ هلاّ أسندُوها إلى عقولٍ كثيرةٍ، مختلفةِ الماهياتِ، بنسبةِ كلِّ واحدٍ مِن الصورِ إلى جوهرٍ مفارقٍ غيرِ ما يَنسبُ إليه [غيرُه]، أو بنسبةِ كلِّ فريقٍ مِن الصورِ إلى عقلٍ غيرِ ما يَنسبُ إليه فريقٌ آخرُ؟

قلتُ: الوجهُ في ذلك ما تقدّمَ في الأبحاثِ السابقة أنَّ كلَّ نوعٍ مجردٍ منحصرٌ في فردٍ، ولازمُ ذلك أنَّ سلسلة العقول ـ التي يُثبتُها البرهانُ ويُثبتُ استنادَ وجودِ المادّياتِ والآثارِ الماديةِ إليها ـ كلُّ واحدٍ من حلقاتِها نوعٌ منحصرٌ في فردٍ، وأنَّ كثرتَها كثرةٌ طوليةٌ مترتّبةٌ، منتظمةٌ من عللٍ فاعلةٍ، آخذةٍ مِن أول ما صدرَ منها مِن المبدأِ الأوّلِ، إلى أن ينتهيَ إلى أقربِ العقولِ من الماديات

والآثارِ الماديةِ. فتعيَّنَ استنادُ المادياتِ والآثارِ المادّيةِ إلى ما هو أقربُ العقولِ إليها، وهو الذي يسمِّيه المشّاءونَ بـ (العقلِ الفعّال).

نعم؛ الإشراقيونَ منهم أثبتوا وراءَ العقول الطوليةِ ودونَها عقولاً عرضيةً، هيِ أربابُ الأنواعِ الماديةِ، لكنهم يَرَوْن وجودَ كلِّ نوعٍ - بأفرادِها المادية وكمالاتها - مستنداً إلى ربِّ ذلك النوع ومثاله.

ونظيرُ البيانِ السابقِ - الجاري في الصورِ العلميةِ الكلّيةِ - يجري في الصورِ العلميةِ الجزئيةِ، ويتبيَّنُ به: أنَّ مفيضَ الصورِ العلميةِ الجزئيةِ جوهرٌ مفارقٌ مثاليٌّ، فيه جميعُ الصورِ الجزئيةِ على نحوِ العلمِ الإجماليِّ، تتَّحِدُ به النفسُ على قدرِ ما لها من الاستعدادِ، فيفيضُ عليها الصورُ المناسبةُ.

الشرح

اختلاط المناهج مشكلة جادة تعاني منها الفلسفة الإسلامية

تعرّض المصنف في هذا الفصل إلى ماهية وحقيقة مفيض الصورة العلمية، وقبل أن نبدأ بعرض أبحاث هذا الفصل لابد من الإشارة إلى مقدمة حاصلها:

إن من أهم المشاكل التي تعاني منها الفلسفة الإسلامية على مستوى منهجة الأبحاث: الخلط المنهجي الكبير الذي يكتنف أبحاث العديد من فلاسفتنا الإسلاميين. ففي الوقت التي يكون فيه الفيلسوف معتقداً بمشرب الحكمة المتعالية، إلا أننا نشاهده يتكلم وفقاً لما حققته الفلسفة المشائية، كما يتكلم في بعض الأحيان على أساس ما نقّحه العرفاء أو المتكلمون، رغم تقاطع هذه المسالك منهجاً ومفردات، وفي بعض الأحيان حتى بالنتائج.

وهذا الفصل هو أحد أبرز مظاهر هذا الخلط المنهجي، فالمصنف مع كونه متمشياً مع مباني الحكمة المتعالية إلا أننا نلحظ منه أبحاثاً منسوجة على مبنى أصالة الماهية في كثير من الأحيان، أو أصالة الوجود مع كون الوجودات حقائق متباينة؛ الأمر الذي لم تقبله مباني الحكمة المتعالية. كما نشاهد أيضاً إيمانه بعدم وجود مؤثر في الوجود سوى الله عزّ اسمه، ومع ذلك يطرح مبحث العلل القريبة والمتوسطة والبعيدة والتي هي من مباني الحكمة المشائية.

فمثل هذا البحث لا يتم إلا على مباني الحكمة المشائية فقط، لا على مباني الحكمة الصدرائية التي أنكرت ذلك، وذهبت إلى عدم وجود وجهٍ معقولٍ

لهذه العلل، بل إنَّ الجميع له علة واحدة، وهي الله عزّ اسمه، والباقي معدّات تقرّب القابل لإفاضة الفيض منه تعالى.

تقريب المدعى والدليل عليه

بعد اتضاح تلك المقدمة نعود إلى مطالب هذا الفصل، وعلينا بداية شرح المفردات التصورية له.

فالمراد من المفيض أي معطي الوجود. فهو «وجود واحد جامع بوحدته وبساطته كل معلوم، والنفس إنما تشاهد منه ما تستعدّ له، فيفيض عليها منه صورة مناسبة له»(١).

والمراد «من الصورة العلمية هنا هي العلوم الحصولية، التي تأخذها النفس ـ في رأي المصنف تبعاً لصدر المتألهين ـ من معلوم حضوري، هو مجرد عقلي أو مثالي»(٢).

وبعد أن تجلت هذه المفردات ندخل في تقريب المدعى، فنذكّر بما مر في الأبحاث السابقة من أنَّ الصور العلمية إذا لوحظ فيها الحكاية عن الواقع الخارجي فهي علوم حصولية، وظيفتها الإراءة والحكاية، وهي من هذا اللحاظ غير داخلة في مقولة.

وإذا لوحظت هذه الصور بما هي وجود من وجودات هذا العالم فهي وجود خارجي داخل تحت مقولته، فيكون كيفاً بالحمل الشائع، ومن هنا ينبثق سؤال عن نوعية هذا الوجود، فهل هو ممكن أم واجب؟

من الواضح بأنَّ هذا الوجود مسبوق وملحوق بعدم، وما كان كذلك

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق: ج٤، ص٩٧٣.

(٢) المصدر السابق، نفس المعطيات.

فهو ممكن، بداهة أن الوجود والعدم ليس ضرورياً له، فيكون متساوي النسبة إلى الوجود وإلى العدم، فلابد أن تكون له علة قريبة مرجحة.

نوّع المصنف الاحتمالات التي يمكن ذكرها في ماهية مفيض الصورة العلمية إلى ثلاثة:

١ـ النفس.

٢ـ المادة.

٣ـ جوهر عقلي مفارق.

وعلى أساس هذا التنويع نقل الكلام بعد ذلك لإبطال الاحتمالين الأولين؛ ليثبت بذلك الاحتمال الثالث والأخير منها، فقرر بأنَّ كون النفس هي المفيضة يستلزم كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، الأمر الذي تقدّم بطلانه في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة، فقد ثبت امتناع أن يكون البسيط فاعلاً وقابلاً؛ والسر في ذلك هو أن حيثية الفعل والإيجاد هي حيثية الوجدان، وحيثية القبول والأخذ هي حيثية الفقدان، وهما حيثيتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد[1].

لكن هذا الإشكال غير تام؛ وذلك لما ذكره المصنف في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة، من ضرورة التمييز بين القبول بمعنى الاستكمال والقبول بمعنى الاتصاف، وبيّن هناك بأن الاستحالة التي تلازم كون الشي الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً هي فيما إذا كان القبول بمعنى الانفعال والاستكمال، أما إذا كان القبول بمعنى الاتصاف فلا بأس في اجتماعهما.

بعبارة أوضح: فإنَّ المحال هو ترقي واستكمال العقل الإجمالي الخلاق للتفاصيل بهذه التفاصيل التي لم يكن حاملاً لها، لكن فرضنا ليس من هذا

---

(١) لاحظ: الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من كتاب نهاية الحكمة.

القبيل، بل النفس حين كونها فاعلة للصور هي متصفة بها اتصاف العلة بمعلولها، فلا تمامية لهذا الإشكال.

وأما كون المفيض أمراً مادياً فهو باطل لوجهين:

الأول: أثبتنا في ما تقدّم بأنَّ المادي أضعف وجوداً من المجرد، وعليه فيمتنع كونه علة له؛ لأنَّ الأضعف لا يكون علة للأقوى.

الثاني: إنَّ تأثير العلل الجسمانية مشروط بوضع خاص تفتقده الصورة المجردة؛ إذ لا وضع خاص لها؛ بداهة أن الموجود المجرد لا مكان له، وليس له أي نسبة مكانية مع أي شيء.

وبعد إبطال هذين الاحتمالين يتعين الاحتمال الثالث وهو: أن المفيض جوهر مجرد عقلي هو أقرب العقول الطولية إلى النفس، وهو جامع لجميع الصور العقلية، يتعقّلها بنحو الإجمال على نحو بسيطٍ لا تفصيل فيه ولا تمييز.

وعندما تحصل النفس على استعداد وأهلية للتعقل تتحد مع ذلك العقل بمقدار استعدادها، وبمقدار ما استعدت له تكتسب صوراً عقلية، وهذا الإتحاد من قبيل إتحاد المعلول بعلته، والذي تقدّم الحديث فيه في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

وهذا الطرح يواجه الإشكالية التي صدّرنا بها البحث في هذا الفصل وهي إشكالية الخلط بين المباني، فإنَّ العقل الذي لديه جميع الصور العلمية لا يخلو علمه بها إما أن يكون حصولياً أو حضورياً، والحصولي لن يكون إلا على مبنى المدرسة المشائية التي لم يقبل المصنف تفسيرها، بل ذهب ـ تبعاً لصدر المتألهين ـ إلى أنَّ علم العقول المجردة إنما هو بوجود جميع الصور بوجود واحد بسيط فيها هو عين وجودها؛ وذلك لأنَّ العلة واجدة لكمال المعلول ووجوده بنحو أعلى وأشرف.

والحضوري متوقف على إثبات أنَّ المدرسة المشائية تؤمن بعدم اختصاص

العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، بل يشمل علم الشيء بمعلوله أيضاً، وهذا ما يتعسر إثباته بل يتعذر؛ وذلك لتصريحهم بكون علم الشيء بمعلوله هو علم حصولي.

وهنا قد يقال: إنَّ ما قدمتوه من تدليل أوضح ماهية الشيء الذي يفيض هذه الصور، فهو وجود عقلي لا مثالي ولا مادي، لكن هذا لم يوضح ما إذا كان هذا الوجود العقلي واحداً أم كثيراً، فلم لا يمكن فرض مفيض لكل صورة كلية يغاير الصورة الأخرى، أو أن يفرض لكل فريق وفئة من الصور العلمية الكلية عقل يغاير الفريق والفئة الأخرى.

والجواب: ثبت في الأبحاث السابقة انحصار النوع المجرد في فرد واحد(١)، ولازم ذلك كون كل واحد من هذه العقول ـ والتي أثبت البرهان أصل وجودها، وأثبت استناد وجود الماديات وآثارها إليها ـ متشكلّة من نوع واحد، وهذا النوع ليس له إلا فرد واحد فقط، وهذا يقتضي كون كثرة العقول كثرة طولية مترتبة، تبدأ من الصادر الأول وتنتهي إلى أقربها من الماديات وآثارها. ومن هنا يتبين كون الأشياء المادية وآثارها معلولة لأقرب العقول إليها، وهذا العقل هو الذي يسمى عند حكماء المشّاء بالعقل الفعال(٢).

نعم؛ أثبت الحكماء الإشراقيين ـ مضافاً إلى العقول الطولية ـ عقولاً عرضية، وتقع هذه العقول في مرتبة نازلة من العقول الطولية، ويكون كل واحد منها –أي العرضية– مدبراً للأنواع المادية. إلا أنهم ذهبوا بأن كل نوع مادي مع جميع أفراده وكمالاته مستند إلى رب نوعه فقط. ومن هنا يظهر بأنَّ وجود

---

(١) لاحظ: الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

(٢) لاحظ: الشفاء، ابن سينا، مصدر سابق: الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات. الفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء. التعليقات، ابن سينا، مصدر سابق: ص١٠٠ـ١٠١.

النوع الإنساني مع جميع أفراده وكمالاته ـ والتي من جملتها الصور العقلية ـ مستند إلى عقل مجرد هو رب النوع الإنساني، وهذه هي المثل الأفلاطونية التي أثبتها الإشراقيون(١).

نلاحظ: أنَّ كون العقل الفعال ذا مرتبة وجودية واحدة لا يستلزم كونه ذا نوع واحد فقط، بل ربما تكون له أنواع متعددة كما في عالمنا، والكثرة المتصورة هي كثرة عرضية لا طولية، فالإنسان والبقر عالمان يستقلّ أحدهما عن الآخر، لكنهما في مرتبة وجودية واحدة رغم الاختلاف في الشدة والضعف، لا بمعنى أنَّ أحدهما علة للآخر أو معلول.

وقد صرّح المصنف في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشرة ـ بعد إيمانه بانحصار النوع المجرد في فرد واحد، وأن الكثرة في العقول هي نوعية لا فردية ـ بأنَّ الكثرة النوعية تتصور على وجهين: طولية وعرضية.

كما أكد ذلك سلفاً في بداية الحكمة، فبعد إيمانه بكون الكثرة نوعية لا فردية، قرر بأنَّ ذلك يُتصور بأحد وجهين: «إما طولاً، وإما عرضاً. والكثرة طولاً: هي أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين، كل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً، والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها»(٢).

فانحصار النوع المجرد في فرد واحد لا يثبت كون الكثرة المتصورة كثرة

---

(١) لا يخفى الفرق بين المثل الأفلاطونية وبين موجودات عالم المثال؛ فإنَّ المثل الأفلاطونية هي العقول المجردة التي لا تحمل خصائص المادة وآثارها، وهي رب نوع الموجودات المادية، بخلاف موجودات عالم المثال التي تحمل آثار المادة، دون نفس المادة.(م).

(٢) بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٧٣، الفصل العاشر من المرحلة السابعة.

طولية، بل يثبت الأعم منها ومن العرضية، وعلى هذا يتزعزع الاستدلال على انحصار الكثرة بالعقول الطولية، ويثبت إمكان وجود عقول عرضية، وجليّ بأنَّ الإمكان أعمّ من الوقوع.

وقبل أن ينهي المصنف الكلام في هذا الفصل أشار إلى جريان البرهان المتقدم المربوط بالصور العلمية الكلية في الصور العلمية الجزئية، ومن خلاله يتضح أن مفيضها هو جوهر مجرد مثالي، يحملها بنحو الإجمال والبساطة، وتتحد النفس معه بمقدار استعدادها، ليفيض عليها الصور المناسبة لها.

أضواء على النص

* قوله تتئل: «جميع الصور العقلية الكلية».

عبّر بالعقلية تمييزاً لها عن المثالية والحسية، وعبّر بالكلية تمييزاً لها عن الجزئية.

* قوله تتئل: «إنَّ هذه الصور العلمية».

أي المفاهيم الكلية.

* قوله تتئل: «مفاضة للنفس».

إنما كانت مفاضة لأنها ممكنة، وكل ممكن محتاج إلى علة.

* قوله تتئل: «تفعلها وتقبلها معاً».

فالنفس كانت فاقدة لها فتقوم بإيجادها لتستكمل بها.

* قوله تتئل: «المفيضة لها، الفاعلة لها».

الفاعلة لها هي: لبيان المفيضة.

* قوله تتئل: «لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً».

لما تقدّم استحالته في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة(١).

---

(١) ص١٧٨.

* قوله تَثِّنُ: «أما كون المفيض أمراً مادياً».

أي إنَّ المصداق المادي لا يمكن أن يكون علة للصورة المجردة الكلية؛ لأضعفيّة وجوده.

* قوله تَثِّنُ: «على أنَّ فعل العلل المادية مشروط بالوضع».

العلل المادية لها اصطلاحان: الأول في قبال العلة الصورية، والثاني في قبال العلة الجسمانية، والمراد منها هنا هو الثاني، وقد تعرض المصنف لشيء من أحكامها في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة فلاحظ[1].

* قوله تَثِّنُ: «فتعيّن أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهرٌ مجردٌ عقليٌّ».

يُ «هذا ما ذكره أتباع المشائين ممّن يرى أنَّ التعقّل هو حصول صورة عقليّة للنفس، وأما من يرى أن العلم من مقولة الإضافة، أو يرى أن الإدراك هو مشاهدة أمور مجردة مستقلة ـ كما هو مذهب المصنف ـ فلا يحتاج إلى إثبات مبدأ لإفاضة الصورة العقلية، لعدم اعتقاده بحصول صورة للنفس»[2].

* قوله تَثِّنُ: «فيه جميع الصور العقلية».

في ذلك العقل.

* قوله تَثِّنُ: «غير ما ينسب إليه غيره».

لم يأت في بعض النسخ إضافة (غيره) إلى العبارة، والصحيح ما أثبتناه.

* قوله تَثِّنُ: «غير ما ينسب إليه فريق آخر».

وهذا خير شاهد على ضرورة الإضافة التي أثبتناها للجملة السابقة.

* قوله تَثِّنُ: «يسميه المشاؤون بالعقل الفعال».

ظاهر هذا البيان أنه يستحيل أن يكون في كل مرتبة أكثر من نوع واحد

---

(١) ص١٩٤.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٧٧، وما بين شارحتين إضافة منّا.(م).

ينحصر في فرد واحد، مع أنَّ انحصار النوع في فرد واحد لازم أعم؛ فإنَّ كل مرتبة يوجد فيها نوع واحد أو أنواع متعددة عرضية، وهو كما في نشأتها المادية.

* قوله ﷺ: «جوهرٌ مفارقٌ مثاليٌّ».

يريد بالمثالي هنا الجوهر المجرد الذي يحمل آثار المادة دون نفس المادة.

* قوله ﷺ: «**تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد**».

إلى هنا كنا نعبّر بأنَّ النفس تأخذ علماً حصولياً جزئياً أو كلياً من ذلك المعلوم الحضوري، ولكن الصحيح أنَّ الجوهر المفارق يفيض تلك الصورة، ونحن نأخذها، فهو الفاعل، والنفس هي القابل.

الفَصْلُ الثّامِنُ

يَنقَسِمُ العِلمُ الحِصُولِيُّ إلى: تَصَوُّرٍ وتَصْدِيقٍ

وفيه أربعة مباحث:

(١) تعريف التصور والتصديق

(٢) نظرية مشهور الحكماء في عدد أجزاء القضية

(٣) الصحيح في عدد أجزاء القضية

(٤) حقيقة الحكم

١ـ تعريف التصور والتصديق

فإنه إما صورةٌ ذهنيةٌ حاصلةٌ من معلومٍ واحدٍ [أو كثير] من غير إيجابٍ أو سلبٍ، كالعلم بالإنسانِ ومقدّمِ الشرطيةِ، ويسمَّى: تصوراً. وإما صورةٌ ذهنيةٌ من علومٍ معها إيجابٌ أو سلبٌ، كالقضايا الحمليةِ والشرطيةِ، ويسمّى: تصديقاً.

٢ـ نظرية مشهور الحكماء في عدد أجزاء القضية

ثمَّ إنَّ القضيةَ ـ بما أنها تشتملُ على إيجابٍ أو سلبٍ ـ مركّبةٌ من أجزاءٍ فوقَ الواحدِ. والمشهورُ أنَّ القضيةَ الحمليةَ الموجبةَ مؤلفةٌ مِن: الموضوعِ والمحمولِ والنسبةِ الحكميةِ ـ التي هي نسبةُ المحمولِ إلى الموضوعِ ـ والحكمِ باتحادِ الموضوعِ مع المحمولِ. هذا في الهليّاتِ المركّبةِ التي محمولاتُها غيرُ وجودِ الموضوعِ، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ.

وأما الهليّاتُ البسيطةُ التي المحمولُ فيها هو وجودُ الموضوعِ كقولنا: الإنسانُ موجودٌ، فهي مركبةٌ من أجزاءٍ ثلاثةٍ: الموضوعِ والمحمولِ والحكمِ؛ إذ لا معنى لتخلّلِ النسبةِ ـ وهي: وجودُ رابطٌ ـ بينَ الشيءِ ووجودِه الذي هو نفسُه.

وإنَّ القضيةَ الحمليةَ السالبةَ مؤلفةٌ مِن: الموضوعِ والمحمولِ والنسبةِ الحكميةِ الإيجابيةِ [أو السلبيةِ]، ولا حكمَ فيها، لا أنَّ فيها حكماً عدمياً؛ لأنَّ الحكمَ جعلُ شيءٍ شيئاً، وسلبُ الحكمِ عدمُ جعلِه، لا جعلُ عدمِه.

٣ـ الصحيح في عدد أجزاء القضية:

والحقُّ أنَّ الحاجةَ في القضيةِ إلى تصوُّرِ النسبةِ الحكميةِ إنما هي مِن جهةِ الحكمِ بما هو فعلُ النفسِ، لا بما هو جزءٌ للقضيةِ. فالنسبةُ الحكميةُ ـ على تقديرِ تحقّقِها ـ خارجةٌ عنِ القضيةِ.

وبتعبيرٍ آخرَ: إن القضيةَ هي الموضوعُ والمحمولُ والحكمُ، لكنَّ النفسَ

تتوصَّلُ إلى الحكم ـ الذي هو جعلُ الموضوعِ هو المحمولَ ـ بتصوُّرِ المحمولِ متسباً إلى الموضوعِ أولاً؛ ليتأتّى منها الحكمُ. ويدلُّ على ذلك خلوُّ الهليّاتِ البسيطةِ عنِ النسبةِ الحكميةِ، وهي قضايا كما تقدّمَ. فالقضيةُ بما هي قضيةٌ، لا تحتاجُ في تحقّقِها إلى النسبةِ الحكميةِ، هذا.

٤ـ حقيقة الحكم:

وأما كونُ الحكم فعلاً نفسانياً في ظرفِ الإدراكِ الذهنيِّ، فحقيقتهُ في قولِنا: زيدٌ قائمٌ ـ مثلاً ـ أنَّ النفسَ تنالُ من طريقِ الحسِّ أمراً واحداً هو زيدٌ القائمُ، ثمَّ تنالُ عمراً قائماً وتنالُ زيداً غيرَ قائمٍ، فتستعدُّ بذلكَ لتجزئةِ زيدِ القائمِ إلى مفهومَي زيدٍ والقائمِ، فتجزِّئ، وتخزنُهما عندَها. ثمّ إذا أرادتْ حكايةَ ما وجدتْهُ في الخارجِ أخذتْ زيداً والقائمَ المخزونَين عندَها وهما اثنانِ، ثمّ جعلَتْهُما واحداً، وهذا هو الحكمُ الذي ذكرنا أنه فعلٌ ـ أي جعلٌ وإيجادٌ ـ منها تحكي به الخارجَ.

فالحكمْ فعلٌ مِنَ النفسِ، وهو مع ذلك مِنَ الصُّوَرِ الذهنيةِ الحاكيةِ لما وراءَها. ولو كان تصوراً مأخوذاً مِن الخارجِ لم تكن القضيةُ مفيدةً لصحّةِ السكوتِ، كما في أحَدِ جزئَيِ الشرطيةِ. ولو كان تصوّراً أنشأتْهُ النفسُ من عندِها مِن غيرِ استعانةٍ واستمدادٍ من الخارجِ، لم يحكِ الخارجَ. وسيوافيك بعضُ ما يتعلّقُ بالمقام.

وقد تبيَّنَ بما مرَّ: أنّ كلَّ تصديقٍ يتوقّفُ على تصوُّراتٍ أكثرَ مِن واحدٍ، فلا تصديقَ إلا عن تصوُّرٍ.

١ الشرح

تعرّض المصنف في هذا الفصل إلى أربعة مباحث هي عبارة عن:

١ـ تعريف التصور والتصديق.

٢ـ نظرية المشهور في عدد أجزاء القضية.

٣ـ الصحيح في عدد أجزاء القضية.

٤ـ حقيقة الحكم.

ونظراً للأهمية الكبيرة التي تتمتع بها مباحث هذا الفصل ـ سواء على مستوى نظرية الوجود (=الانطولوجيا) أو على مستوى نظرية المعرفة (=الابستومولوجيا) ـ يتحتّم علينا تفصيل الحديث فيها، عارضين لبعض الجوانب التي لم يتعرّض لها المصنف، متوخين ـ قدر المستطاع ـ المصادر الأصلية في النقولات والنسب. وعلينا بدايةً إيجاز مقدمات:

١ـ من هو الفيلسوف المبتكر لهذا التقسيم؟

وقع الكلام في تشخيص من هو الفيلسوف الذي ابتكر هذا التقسيم، هل هو أرسطو الذي يقرر في منطقه بأنّ «كل تعليم وتعلّم ذهني إنما يكون من معرفة متقدّمة الوجود ... فبعضها تحتاج من الضرورة إلى أن تتقدّم، فتتصوّر أنها موجودة، وبعضها الأولى أن نفهم فيها على ماذا يدل القول»؟[1]، أم هو أبو نصر الفارابي القائل في بعض آثاره: «العلم ينقسم إلى تصور وتصديق...

---

(١) منطق أرسطو، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط١، ١٩٨٠م: ج٢، ص٣٢٩ـ٣٣٠.

المعارف صنفان تصور وتصديق... إنَّ التصديق في الجملة هو أن يعتقد الإنسان في أمر حكم عليه...»(١).

قد يستفيد البعض من مجيء هذا التقسيم في آثار ابن سينا وابن رشد كشاهد على الرأي الأول، يؤيده ـ أيضاً ـ تفكيك أرسطو بين مفردتي اللفظ والقول الجازم، والذي هو ليس إلا مضمون هذا التقسيم. وقد يختار البعض الآخر الرأي الثاني، وأن الفارابي هو المبتكر لهذا التقسيم. وبغض النظر عن ترجيح أي الرأيين، فهو شأن مرتبط بتأريخ الفلسفة والمنطق، لكن المهم أن يلاحظ بأن تأريخ هذين العلمين (الفلسفة والمنطق) يسجّل لنا أن الهزات الثقيلة التي تعرّض لها هذا التقسيم كانت بدايتها من قبل عميد المدرسة الإشراقية (شهاب الدين السهروردي)، وهكذا توالت مستويات النقض والإبرام بنحو شكّل لهذا التقسيم خلفية بحثية معقّدة، وسيتجلى لك بعض مظاهر هذا التعقيد من ثنايا البحوث القادمة(٢).

٢ـ ما هو مقسم هذه الأقسام؟

وقع الخلاف في ماهية العلم الذي يقع مقسماً لهذه الأقسام، فهل هو مطلق العلم، بتقريب أنَّ العلم والإدراك إما أن يتعلق بذاوت الأشياء وماهياتها (=التصور)، وإما أن يتعلق بوجوداتها (=التصديق)، وبذلك يكون هذا الانقسام من انقسامات العلم (الأولية)؟ أم إنَّ مقسم هذه الأقسام هو

---

(١) لاحظ: عيون المسائل: ص٦٥، نقلاً عن: الفارابي في حدوده ورسومه، جعفر آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ق: ص٣٧٨. المنطقيات، أبو نصر الفارابي، تحقيق ومقدمة: محمد تقي دانش پژوه، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ط١، ١٤٠٨هـ ق: ج١، ص٢٦٦.

(٢) للوقوف على بعض ملامح ما يسمى بالمنطق الإشراقي لاحظ: المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، د.محمود محمد علي محمد، العربية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م: الفصل الخامس، ص ١٥٥ـ١٨٠.

خصوص العلم الحصولي؛ إذ إنَّ الصورة الإدراكية الذهنية هي المنقسمة إلى تصور وإلى تصديق، وعلى هذا يكون الانقسام من انقسامات العلم «الثانوية»؟ أو أنه خصوص العلم الحصولي الحادث، لا الحصولي المطلق ولا مطلق العلم، وبذلك يكون هذا الانقسام «لاحقاً للانقسامات الثانوية»؟[1].

كما أن المفردات المستخدمة في أصل هذا التقسيم من قبيل: (المعارف)، (المعرفة)، (العلم)، (العلم الحصولي)، (العلم الحصولي الحادث)، (العلم الحادث)، (العلم الحصولي الانفعالي)، (العلم المتجدد)، (الأشياء التي تحلّ في أوهامنا وأذهاننا)، (حصول صورة الشيء في العقل)... هذه المفردات هي التي أحدثت اضطراباً في تفسير كلماتهم في هذا المجال[2].

والمصنف ـ كما هو ظاهر عنوان هذا الفصل ونصّ بعض آثاره الأخرى[3] ـ

---

(١) للوقوف على تفاصيل هذه الأقوال لاحظ: رسالتان في التصور والتصديق، تأليف: القطب الرازي المتوفى سنة ٧٦٦هـ ق، والصدر الشيرازي المتوفى سنة ١٠٤٥هـ ق، ويليهما شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاتها، تأليف محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي، المتوفي سنة ١١٠١هـ ق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ ق: ص ٩١ـ ٩٤.(م).

(٢) لاحظ: المنطقيات، مصدر سابق: ج١، ص٢٦٦، ٣٢٩، عيون المسائل، مصدر سابق: ص٦٥. شرح الرسالة المعمولة، المطبوع ضمن كتاب رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٩٢، ٩٣، ٩٤. رسالة في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٤٦-٤٧. التلويحات، مصدر سابق: ص٤. شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٣٨، منطق المشرقين، مصدر سابق: ص٩، الجوهر النضيد: ص٣٠٠، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق: ج٤، ص١٤٣.(م).

(٣) لاحظ: مقال للسيد محمد حسين الطباطبائي تحت عنوان: قضيه اي بعنوان موجبه سالبة المحمول ـ بالفارسية ـ نُشر في كتاب: جستارهاى فلسفي، مهدى حائرى يزدى، باهتمام: عبد الله نصرى، مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، ط١، ١٣٨٤هـ ش: ص٢٤١ـ٢٥٤ (م).

يختار الاتجاه الثاني، وأن العلم الذي يكون مقسماً لهذه الأقسام هو (العلم الحصولي) والذي يكون المنطق ـ بدءاً من مباحث المعرِّف وانتهاءً بمباحث الحجج ـ إما آلة لتحصيله أو آلة لاستخدامه في التحصيل، أو آلة لتمييزه، وبهذا يخرج علم الحقّ تعالى وعلم العقول والنفوس بذاتها من دائرة المقسم"[1].

وبهذا يتبين خروج التصديق الكلامي (=عقد القلب والإيمان بالقضية) من دائرة المقسم، وبالتالي الأبحاث المنطقية؛ لوضوح أن هذا اللون من التصديق لا يعدّ علماً حصولياً، بل هو أمر مرتبط بالنفس وميولاتها.

٢ـ التصور والتصديق من المعقولات الثانية المنطقية

بعد أن عرفنا ـ في المقدمة السابقة ـ بأن المجال التداولي لهذه الأقسام هو المنطق، يتضح لك بأنَّ مفهومي التصور والتصديق من المعقولات الثانية المنطقية ـ والتي سيأتي الحديث عن إيضاحها لاحقاً[2] ـ فالشيء الخارجي بما هو شيء خارجي لا يتصف بالتصور ولا بالتصديق، بل الشيء ما لم يدخل حيطة الذهن لا يكون متصوَّراً أو مصدّقاً به. فهذان المفهومان ليسا انعكاسين عن الخارج بشكلٍ مباشرٍ، بل هما مظهران لمجموعة من العمليات الذهنية والتحليلات العقلية، ومن هنا كان عروضهما ذهنياً، واتصافهما ذهنياً أيضاً.

وقد يُتوهم ـ جراء قراءة الأسطر السابقة ـ بأن هناك تداخلاً في مباحث هذا الفصل بين علم المنطق والفلسفة؛ وذلك لأنَّ البحث في التصور والتصديق من المعقولات الثانية المنطقية، والتي تعدُّ من مختصات البحث المنطقي، وطرحه هنا بنفس هذا العنوان قد يوحي بهذا التداخل؟

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: مقدمة كتاب رسالتان في التصور والتصديق، بقلم مهدي شريعتي، المطبوعة ضمن كتاب: رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٢٥.(م).

(٢) في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

إلا أن هذا التوهم سوف يتبدد بعد معرفة أنَّ البحث الفلسفي يتحمّل مسؤولية البحث عن هل البسيطة وما الحقيقية لهما (التصور والتصديق)، وبعد ذلك يقوم البحث المنطقي بالبحث عن أحكامها. وبعبارة أخرى: إنَّ المنطق يُعنى بالبحث عن تصوريّة التصورات وعن تصديقيّة التصديقات، لا عن نفس العلم التصوري والعلم التصديقي وكيفية وجودهما.

المبحث الأول

تعريف التصور والتصديق

توطئة:

لأجل الوقوف على الخلاف القائم في كلمات المناطقة والحكماء حول تعريف هذين المفهومين نتوقّف مع مثال نوضح من خلاله معنى التصور والتصديق إجمالاً، ومن ثم ننتقل لطرح مجموعة من التساؤلات لاكتشاف حقيقة هذين المفهومين[1].

هَبْ أن طالباً مبتدئاً في درس العلوم سمع لأول مرة بمقولة: (إن الماء مركب من عنصري الأوكسجين والهيدروجين) ولم يكن لديه بدايةً علم بصحّتها وسقمها، بل لديه شكّ في ذلك وحيرة، لكنه يملك علماً تصورياً عن مفاهيم مفرداتها والتي هي: (الماء، مركب، الأوكسجين، الهيدروجين) بمعنى أنها حاضرة في ذهنه، لكنه لا يملك علماً بصدق القضية المشكّلة منها، وهذا هو (التصور).

وما أن يقيم الأستاذ الدليل على هذه القضية، ويبرهن عليها، ويتسنى للطالب فهم هذا الدليل، حتى يرتفع ذلك الغموض، ويزول الشك الذي كان يراوده، ويحصل لديه علم بها لم يكن لديه قبل إقامة الأستاذ الدليل

(١) التمثيل ـ بطبيعته ـ يقرّب من جهة، وربما يبعّد من جهات، لذا وجب التنويه (م).

عليها، وهذا هو (التصديق)[1].

وعلى أساس هذا المثال تُطرح مجموعة من التساؤلات في دوائر الأبحاث المنطقية والفلسفية، فهل إنَّ انقسام العلم الحصولي إلى تصور وإلى تصديق انقسام واقعي أم لا؟ ومع افتراض واقعيته فما هي حقيقة أقسامه؟ وهل إن العلم التصديقي بسيط أم مركب؟ ومع كونه مركباً فما هو عدد أجزائه، وهل يمكن أن يكون التصور القسيم جزءاً من أجزاء قسيمه؟ وهل يتطلّب التصور ـ في تحققه ـ شرطاً أم أنه خالٍ من الشروط؟ وهل يمكن أن يكون التصور شرطاً مفهومياً للتصديق، أو أن يكون شرطاً لتحققه؟

بغية الإجابة على هذه الأسئلة وأمثالها، سنفصّل الحديث في محورين:

المحور الأول: حقيقة التصور

تصورتُ الشيءَ لغةً: «توهمت صورته فتصوّر لي. ولا أتصور ما تقول»[2]. قال ابن الأثير: «الصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته. يقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته»[3].

أما اصطلاحاً فقد طُرحت في الكلمات تعاريف متنوعة له، فقد عرّفه الحكيم الطوسي في (شرح الإشارات) بالحاضر مجرداً عن الحكم. وعرّفه السهروردي بحصول صورة الشيء في العقل. أما الجرجاني فقد عرّفه بإدراك

---

(١) من الضروري الالتفات إلى أن العلوم التصديقية لا ضرورة تقتضي تأخرها زماناً عن العلوم التصورية، فكل من تصور «الكلّ» و «الجزء» و «أكبر» يذعن ويصدق بأن «الكل أكبر من الجزء»، والمفردات التصورية الثلاث (=الكل، الجزء، أكبر) ليست متقدمة زماناً على العلم التصديقي (=الكل أكبر من الجزء)، بل هو (أي العلم التصديقي) مساوٍ لها (م).

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج٤، ص٤٧٣.

(٣) نقلاً عن: تاج العروس، مصدر سابق: ج١٢، ص٣٥٨.

الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، ووصفه المحقق الداماد بارتسام شيء في الذّهن، سواء كان للمرتسم ـ مع قطع النّظر عن ذلك الارتسام والوجود التّصوّرى ـ تحقّق في نفسه أو لا(١).

وبغية التعرّف على حقيقة التصور نطبّق اعتبارات الماهية الثلاثة المعروفة (=بشرط لا، بشرط شيء، لا بشرط)، فالإدراك إما أن يكون بشرط لا من الحكم، بمعنى تقيّده بعدم وجود الحكم فيه، وإما أن يكون بشرط شيء، بمعنى اشتراط الحكم فيه، وإما أن يكون لا بشرط من وجود الحكم وعدمه.

ولا يخفى أنّ التصور بالاعتبار الأول هو نفس (التصديق) بناءً على بعض النظريات في تفسير حقيقته، والثاني والثالث هما اللذان يدخلان في أصل البحث، وهنا وجد اتجاهان:

الأول: ينبغي أن يكون التصور ـ القسيم للتصديق ـ بنحو (اللا بشرط القسمي) ويمكن حمل كلمات شيخ الإشراق على هذا الاتجاه؛ حيث نصّ على وجود التسامح في أصل هذا التقسيم ـ كما سيأتي لاحقاً ـ وحصر العلم بالتصور فقط(٢).

الثاني: ينبغي أن يكون التصور ـ القسيم للتصديق ـ (بشرط لا) من الحكم، بمعنى تقيّده بشرط عدم الحكم(٣).

وقد سُجّلت على الاتجاه الأخير ملاحظات متعددة، ربما تكون أهمّها: مخالفته الصريحة لما اتفق عليه الجميع من أن التصديق يستدعي التصور القسيم

---

(١) لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، مصدر سابق: ج١، ص١٢. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق: ج٤، ص١٤٣. التعريفات، مصدر سابق: ص٢٦. مصنفات المير داماد، مير محمد باقر الداماد، بعناية: عبد الله نوراني، منتدى الآثار والمفاخر الإيرانية، طهران، ١٤٢٣هـ ق، ط١: ج١، ص٥٢٢. (م).

(٢) لاحظ: رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٣٦.

(٣) لاحظ: القسطاس، السمرقندي، نقلاً عن رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٣٧.

له إما على وجه (الشرطية)، كما هو مذهب القائلين بأن التصديق هو الحكم. أو على وجه (الجزئية)، كما هو مذهب القائلين بأن التصديق هو مجموع التصورات الثلاثة والحكم؛ وهنا يُلاحظ: كيف أمكن للتصور المشروط بعدم الحكم (=بشرط لا) الدخالة في التصديق المشروط بوجود الحكم (=بشرط شيء)؟ إن لازم ذلك تقوّم الشيء واشتراطه بنقيضه، أو تحقق المعاندة المستحيلة بين الجزء والكل، والشرط والمشروط[1].

أنحاء التصور:

وبعد أن اتضح الخلاف في حقيقة التصور في دائرة الأبحاث المنطقية والفلسفية لا بأس أن نشير إلى أنحاء التصور بشكل إجمالي:

١ـ التصور المفرد: نظير التصوّر الحاصل من السماء والأرض... وما شابها من الأمور التي تحصل في الذهن بشكل مستقل.

٢ـ التصور المركّب: وهو التصوّر الحاصل من أشياء متعددة. وينقسم إلى مركب ناقص ومركب تام.

(أ) أما المركب الناقص: فهو المركب الذي ينتظر السامع حين سماعه أن يضمّ القائل إليه شي آخر كي يصحّ السكوت عليه، فعندما يسمع السامع مقولة (برودة الماء) سينتظر ـ بالتأكيد ـ القائل لإكمال مقولته، ولن يتقبّل الاكتفاء بصرف هذا الكلام.

(ب) أما المركب التام: فهو المركب الذي ـ بسماعه ـ يصحّ للسامع السكوت عليه، نظير (الهواء بارد)، وهو على قسمين:

الأول: المركب التام الخبري (=الخبر): وهو ما يصح وصفه بالصدق

---

(١) للوقوف على تفاصيل أكثر انظر: شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الرازي، مصدر سابق: ص٤١. رسالتان في التصور والتصديق، مقدمة الأستاذ مهدي شريعتي، مصدر سابق: ص٣٧-٣٨. (م).

والكذب.

الثاني: المركب التام الإنشائي (=الإنشاء): ما لا يصح وصفه بالصدق أو الكذب.

المحور الثاني: حقيقة التصديق

التصديق لغةً هو: «مِن صدّقه فيما قال، وقوله مصدّق... وعنده مصداق ذلك، وهو ما يصدّقه من الدليل»[1]. جاء في (لسان العرب): «صدَّقه: قِبل قوله»[2]. وجاء في (كشاف اصطلاحات الفنون): «التصديق في اللغة: نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل. وضدّه الإنكار والتكذيب»[3].

وقبل أن نفصّل الكلام في حقيقة التصديق اصطلاحاً، لابد من بسط مقدمة تتعلق بحقيقة الحكم؛ لأن الوقوف الشامل على التصديق لا يتسنى دون معرفة الحكم، بل إنَّ مختار جملة من المناطقة عدم التفرقة بينهما كما سيأتي، كما أن المائز الأساسي بين التصور والتصديق هو الحكم بناءً على أغلب النظريات، من هنا نجد ضرورة بسط الكلام فيه.

حقيقة الحكم

لم تخلُ كلمات المناطقة من تشتت واضطراب كبيرين في تفسير حقيقة

(١) أساس البلاغة، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، المتوفى سنة ٥٣٨هـ ق، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٩هـ ق، ١٩٩٨م: ص٥٤١.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، مصدر سابق: ج١، ص١٩٣.

(٣) كشّاف اصطلاحات الفنون، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د.رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج. نقل النصّ الفارسي للعربية: د.عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. حد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م: ص٤٥١. (م).

الحكم، فكانت دراستهم له ـ كما يصفها بعض الباحثين[1] ـ أشبه بالبحث اللفظي من كونها بحثاً حقيقياً. وربما يكون لاختلاف زوايا النظر مدخلية في نشوء نظريات متعددة في تفسير حقيقته[2]. وقبل أن نتناول بعضاً منها بالعرض والتحليل، علينا بدايةً الإشارة إلى معنى الحكم لغةً:

الحكم لغةً هو بمعنى العلم، والفقه، والقضاء بالعدل، والفصل، والبتّ، والقطع. تقول حكم بينهم: أي قضى، و حكم له، وحكم عليه[3].

إذا اتضح معنى الحكم لغةً، نعود لعرض وتحليل بعض النظريات المطروحة في تفسير حقيقته وهي:

١ـ الحكم فعل نفسي:

الحكم فعل نفسيّ يكون قيامه بها صدورياً لا حلولياً، كإرادة النفس الصادرة منها، والتي تعدُّ النفس علة لها. وقد نسب هذا الرأي إلى السهروردي في التلويحات والمطارحات، وابن كمونة في شرحه على التلويحات، وكذا الفخر الرازي وقطب الدين الشيرازي[4].

والملاحظة الأساسية التي أُوردت على هذا الاتجاه هي أن التصديق من أقسام العلم، والعلم ـ كما هو المشهور ـ عرض انفعالي من الكيفيات النفسانية، فكيف يمكن أن يكون الحكم ـ والذي هو مقوّم للتصديق ـ من

(١) الأستاذ مهدي شريعتي في مقدمته التحقيقية لكتاب رسالتان في التصور والتصديق. (م).

(٢) وقد قال المولوي عبد الحكيم: إن النزاع الحاصل في التصديق لفظي؛ فمن نظر إلى الحاصل بعد الحجة وهو الإدراك محضاً، قال ببساطته. ومن نظر إلى أن الإدراك بمنزلة الجزء الصوري، والحاصل بعد إقامة الحجة إدراك واحد متعلق بالقضية، قال بتركّبه. لاحظ كشّاف اصطلاحات الفنون، مصدر سابق: ج١، ص٤٥٣. (م).

(٣) لاحظ: لسان العرب، مصدر سابق: ج١٢، ١٤١. كتاب العين، مصدر سابق: ج٣، ص١٦. (م).

(٤) لاحظ: رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٣٩.

سنخ الأفعال النفسانية؟!(1).

وقد طرحوا في إجابة هذه الملاحظة جوابين:

الأول: إنَّ التصديق المقترن بالحكم هو من سنخ الأفعال، إلا أنه ليس من أقسام العلم، بل هو في الواقع في عرض العلم وقسيم له، وبعبارة أخرى: العلم ينحصر بالتصورات(2).

الثاني: إنَّ وسم الحكم بكونه فعلاً من أفعال النفس نوع من المجاز، وإنما التصور الذي يستتبعه حكم هو فعلها، إلا أننا أطلقنا فعل النفس على اللازم، وهو حقيقةً للملزوم. وهي إجابة القطب الرازي في شرحه لحكمة الإشراق(3).

٢ـ الحكم من مقولة الإدراك:

إنَّ الحكم أمر معرفي، بمعنى أنه يقابل الفعل من الكيف أو الانفعال، واختيار كونه فعلاً نفسانياً يسقط معرفيته؛ إذ فرض هذا الرأي حالة من عدم

---

(١) لاحظ: شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٤٢.

(٢) يظهر بأن هذه المحاولة مستفادة من النقد الذي وجّهه شيخ الإشراق لأصل هذا التقسيم في كتابه المشارع والمطارحات، وبه حصر العلم في دائرة التصور. وينبغي أن يُشار إلى أن كتاب المطارحات يقع في ثلاثة أقسام: (منطق، طبيعيات، إلهيات) وقد قام المستشرق الفرنسي المعاصر «هنري كوربان» بطباعة وتصحيح القسم المختص بالإلهيات منه فقط، والذي طُبع في ضمن «مجموعة مصنفات شيخ الإشراق» الذي طبعه مجمّع الفلسفة الإيراني، والعبارة أعلاه ليست في قسم الإلهيات، بل هي في قسم المنطق الذي قام ـ لأول مرة في سنة ٢٠٠٥م ـ بإخراجه وتصحيحه الدكتور مقصود محمدي الأستاذ في الجامعة الإسلامية في مدينة كرج الإيرانية. لاحظ: المشارع والمطارحات، شهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق)، تصحيح: د. مقصود محمدي، أشرف عالي پور، مؤسسه آرين ويژه، ط١، ١٣٨٥هـ ش: ص٦٢٣ـ ٦٢٤. (م).

(٣) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الرازي، مصدر سابق: ص٤٢.

الانسجام ما بين كون الحكم فعلاً نفسانياً، وما بين حكايته وكاشفيته (=أمر إدراكي)، وقد نُسب هذا الرأي إلى السمرقندي صاحب القسطاس[1].

٣ـ الحكم فعل نفساني كاشف:

انطلقت هذه النظرية من مجموعة افتراضات رأت ضرورتها في حقيقة الحكم، فهو من جانب فعل من أفعال النفس، نظير الإرادة، وهو من هذا الجانب إذعان وإقرار وحكم.

ومن جانب آخر هو صورة ذهنية كاشفة عن الخارج، بمعنى إظهارها للإتحاد الخارجي بين الموضوع والمحمول، وكشفها عن النسبة الحكمية (=الوجود الرابط) خارجاً.

وهذه النظرية هي مختار المصنف وتلميذه الشيخ مطهري، وسيأتي تفصيل الحديث فيها في المبحث الرابع من هذا الفصل.

٤ـ الحكم هو النسبة الحكمية:

إذا اخترنا بأن أجزاء القضية أربعة (=الموضوع، المحمول، النسبة الحكمية...) مثلاً، فالحكم بناءً على هذا الرأي هو الجزء الثالث منها[2].

٥ـ الحكم إدراك النسبة الحكمية:

الحكم ـ بناءً على هذه النظرية ـ هو إدراك النسبة الحكمية، لا نفس النسبة الحكمية هو مفاد النظرية الرابعة[3].

هذه هي أغلب النظريات المطروحة في تفسير حقيقة الحكم، وعندما نريد إجراء مقارنة تحليلية لها نجد أن النظرية الأخيرة (=الحكم هو إدراك النسبة

---

(١) لم يتسَنَّ لنا الحصول على نسخة من كتاب القسطاس للتأكد من صحة هذه النسبة (م).

(٢) القسطاس وشرحه، السمرقندي: ص٣ـ ٤، نقلاً عن رسالتان في التصور والتصديق.

(٣) لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني: ص٧.

الحكمية) تعود في جوهرها إلى النظرية الثانية (=الحكم من مقولة الإدراك)؛ إذ إنَّ مفاد (الأخيرة) ليس إلا تطبيقاً لتلك. كما ويمكن إرجاع النظرية (الرابعة) إلى النظرية (الأولى)؛ بداهة أن افتراض الحكم نسبة حكمية بين الموضوع والمحمول يعني أنه عمل من أعمال النفس الإنسانية، وهذا ليس إلا مرام النظرية الأولى.

فتحصل مما تقدّم: إن هناك ثلاث نظريات في تفسير حقيقة الحكم، وهي باختصار:

أولاً: الحكم فعل نفساني.

وثانياً: الحكم من مقولة الإدراك.

وثالثاً: الحكم فعل نفساني كاشف.

والمصنف اختار الأخيرة منها، كما سيأتي تفصيل الحديث في مختاره إن شاء الله تعالى.

التصديق والنظريات في حقيقته

أظن أن ما قمنا به من استعراض لأغلب النظريات المطروحة في تفسير حقيقة الحكم سيُسهّل لنا مهمة الوقوف على النظريات المطروحة في تفسير حقيقة التصديق، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار النظريات التي اعتبرت الحكم قوام التصديق، بل نفسه كما سيأتي.

لقد اتضح لنا من خلال المقدمة السابقة أن هناك علاقة دائمية بين الحكم والتصديق، أما ما هي طبيعة هذه العلاقة، وما هي أوجه تفسيرها؟ فهذا ما تحمّلته النظريات التي طُرحت في تفسير حقيقة التصديق، وسيقتصر عرضنا على أهمها:

١ـ التصديق هو الإذعان:

إنَّ التصديق بمحتوى القضية هو الإذعان والاعتقاد بمطابقتها للواقع، دون أن يكشف هذا الأمر عن تحقق المطابقة واقعاً، بل إنَّ تحقق المطابقة لازم

أعم. وبعبارة أوضح: اعتقاد المطابقة غير نفس المطابقة. وهذا هو رأي القطب الرازي ـ (القطب التحتاني) ـ في (الرسالة المعمولة)[1].

وقد طُرحت قراءتان في تفسير الإذعان المتصور هنا، إحداهما قررته بمعنى الإدراك، وعليه حمل القطب الرازي كلام ابن سينا في الموجز الكبير. والأخرى قررته بمعنى الكيفية الإذعانية، والتي تعدُّ من لوازم الإدراك وعوارضه[2].

٢ـ التصديق هو الحكم:

التصديق في هذه النظرية هو الحكم، وهذا هو المنسوب ـ شهرةً ـ إلى الحكماء، من غير أن يُعيّن المراد من الحكم لتتضح من خلال ذلك حقيقة التصديق، لكن الجميع متفقون على بساطة التصديق لا تركيبه، وقد طُرحت في كلماتهم عدة محاولات لإيضاح ما هو المقصود من الحكم في هذه النظرية، وقد أشرنا إلى ذلك في ما تقدّم[3].

٣ـ التصديق مركب من أجزاء:

تذهب هذه النظرية إلى تركّب مفهوم التصديق، واشتهرت نسبة هذه النظرية إلى الفخر الرازي، لكن وقع الخلاف في حدّ هذا التركيب، ووجد في ذلك اتجاهان:

الأول: التصديق مركب من أربعة أجزاء هي: (المحكوم عليه) و (المحكوم به) و (النسبة الحكمية) و (الحكم). وهذا هو رأي الفخر الرازي ـ

---

(١) لاحظ: الرسالة المعمولة، المطبوعة ضمن كتاب رسالتان في التصور والتصديق: ص١٠١ـ١٠٣.

(٢) المصدر السابق: نفس المعطيات.

(٣) لاحظ: رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٣٨. تلخيص المحصّل، مصدر سابق: ص٦. شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٤١ ـ ٤٢.

كما هو المشهور في نسبته إليه ـ وقيل بأنه يرى تركّب التصديق من ثلاثة أجزاء[١].

وعند مراجعة المصادر التي نقلت هذا الرأي عنه نشاهدها تتفق على كونه معتقداً بتركّب التصديق من تصور الطرفين والحكم، وتختلف اختلافاً شديداً في النسبة الحكمية، فهل تصورها جزءاً من التصديق أم لا؟ نقل الأكثر خلوّ التصديق منها وفقاً لنظريته، واختار الأقلّ ثبوتها. كما أن نصوص الفخر الرازي نفسه غير واضحة الدلالة على مدعى الأكثر، بل قد تشير إلى العكس؛ قال في الملخص: «إنّ لنا تصوراً، وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقاً. وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب، وكل تصديق ففيه ثلاثة تصورات؛ للعلم الأوّلي بأنّ حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصورة تعذّر ذلك الحكم»[٢].

---

(١) قد يُشكّك في أصل هذه النسبة، وأن الفخر الرازي ينصّ في بعض آثاره صراحةً على أن التصديق هو الحكم، وقوله في المحصّل محتمل لذلك، من هنا نقل صاحب جامع العلوم (عبد الرسول النگري) بأن أول من نسب تركيب التصديق إلى الفخر الرازي هو الكاتبي في شرح الملخص؛ حيث حمل (الكاتبي) ـ والكلام لعبد الرسول النگري ـ عبارة الملخص على ظاهرها، فصار كسخاوة حاتم وشجاعة رستم، وإلا فعبارات الرازي في سائر كتبه نصٌّ على أن التصديق نفس الحكم على ما عليه الحكماء. لاحظ: جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء، في اصطلاحات العلوم والفنون بتصريف شاف وتوضيح واف، للقاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نگري، اعتنى بتهذيبه وتصحيحه قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيدر آبادي معتمد مجلس دائرة المعارف النظامية، ط١، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند: ص٣٠١ـ٣٠٢. (م).

(٢) منطق الملخص، فخر الدين الرازي، مقدمة وتصحيح وتعليق: دكتر قراملكي واصغرى نژاد، جامعة الإمام الصادق، ط١، ١٣٨١هـ ق: ص٧.

كما أن مراده من الحكم لا يزال غامضاً أيضاً، فهل يريد المعنى الفعلي له، والذي هو مفاد النظرية الأولى؟ أو يريد المعنى الإدراكي له، والذي هو مفاد النظرية الثانية؟ الإجابة على مثل هذه الأسئلة أمر يطال بحثنا، ونترك البتّ فيها إلى الدراسات الموسّعة[1].

الثاني: التصديق مركّب من جزئين فقط، بمعنى أن الحكم جزءٌ من التصور، داخل فيه، وهذا هو ظاهر كلمات صاحب الشمسية (الكاتبي القزويني) والمطالع (أبو بكر الأرموي)[2]. ويمكن تفسير تعابيرهم بنحو تكون في صالح النظرية الأخيرة التي سيأتي الحديث عنها.

ويبقى المراد من الحكم في هذه النظرية يحتمل كلا المعنيين (=الفعلي والإدراكي).

٤ـ التصديق هو تصور أو إدراك معه حكم:

التصديق ـ وفقاً لما تراه هذه النظرية ـ هو عبارة عن تصور معه حكم، لا بمعنى تركّب التصديق من جزئين ـ كما هو مفاد الرأي الثاني من النظرية الثالثة ـ بل بمعنى بساطة التصديق الذي يشكّل الحكم شرطاً له لا جزءاً داخلاً فيه[3].

قال ابن سينا في بيان هذا الاتجاه: « إنَّ الشيء يُعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق به، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا؛ فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنت تصورته.

---

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص٣٢ـ٣٩.

(٢) لاحظ: الرسالة الشمسية، المطبوع مع كتاب تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص٣٠.

لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مصدر سابق: ص٧.

(٣) رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٤٤.

والثاني: أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كلّ بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدّقت أنه كذلك. فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشكّ في ما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس.

والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك»[1].

وقد اختار هذا المذهب القطب الرازي (القطب التحتاني) في (درّة التاج وشرح حكمة الإشراق)، وحمل عليه عبارة الحكيم الطوسي في شرح الإشارات، وتوافقه أيضاً عبارات (أساس الاقتباس) و(مطالع الأنوار)[2].

ويعد هذا الاستعراض الموجز للنظريات الأربع المطروحة في تفسير حقيقة التصديق نستفهم ونقول: هل تحتفظ كل واحدة من هذه النظريات بحدود ومعالم تمنع من تداخل النظريات الأخرى معها، أم يمكن تقليل عدد هذه النظريات ـ بعد المقايسة والتحليل ـ إلى أقل من ذلك؟

---

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا، مصدر سابق: ج١، ص١٧.

(٢) لاحظ: درة التاج لغرة الدبّاج، العلامة قطب الدين الشيرازي، القسم الأول: المنطق، الأمور العامة، الطبيعيات، الإلهيات، مقدمة وتصحيح: سيد محمد مشكاة، مؤسسة انتشارات حكمت، ط١، ١٣٨٥هـ ش ـ ١٤٢٧هـ ق: ج٢، ص٢ـ٤. شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٤٢. أساس الاقتباس، الخواجة نصير الدين الطوسي ـ بالفارسية ـ تصحيح: المدرس الرضوي، دانشگاه تهران، ط٣، ١٤٠٢هـ ق: ص٣. شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج١، ص١٢١. لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مصدر سابق: ص٧. (م).

الصحيح ـ وفقاً للتحليل المدروس ـ إمكانية إرجاع هذه النظريات إلى نظريتين أساسيتين فقط، الأولى: هي الذاهبة إلى أن التصديق هو نفس الحكم. الثانية: الذاهبة إلى تركّب التصديق، سواء أكان هذا التركّب من ثلاثة أجزاء أو أربعة، كما هو المنسوب إلى الفخر الرازي، أو جزئين، كما هو رأي الكاتبي القزويني ومتابعيه.

*****

في نهاية هذا الشوط الطويل من العرض والتحليل يحقّ لنا أن نتساءل: هل العلم الحصولي ينقسم إلى تصور وتصديق حقيقةً، وإن بعض مباحث علم المنطق تتعلق بالقسم الأول، وبعضها الآخر بالقسم الثاني؟ وهل المناطقة بغضّ النظر عن الحقائق الخارجية طرحوا هذا التقسيم، وهل هو من باب تقسيم الماهية الواحدة إلى أنواع مختلفة؟ وهل هذان النوعان من نوع الانفعال، أم إنَّ أحدهما انفعال صرف والآخر انفعال يتطلّب نوعاً من الفعالية الذهنية؟ وهل إضافة الحكم إلى التصور هي بمعنى لحاظ فعل ذهني بجنب انفعال ذهني؟ وهل الحكم لازم اقتضائي للتصور أم هو لازم دائمي؟

لاشك بأن الخلفية المعقّدة لهذا البحث تستدعي الكثير من التدقيق بغية الحصول على إجابة راكزة لمثل هذه الأسئلة ولغيرها التي صدّرنا بها هذا المبحث، ولعل المراجعة البسيطة إلى العناوين الكثيرة التي كُتبت في هذا المجال يشفع في استنتاج ما نريد أن نخلص إليه من تمتّع هذا البحث بأهمية كبيرة على كل المستويات، لكن ما نريد تأكيده ـ ونحن في نهاية هذا المبحث الهام ـ هو المستوى التالي:

إنَّ مبحث التصور والتصديق يعدُّ من أهمّ أبحاث الابستمولوجيا (=نظرية المعرفة) المعاصرة، والتي تتعلق بإمكانية حكاية هذه المفاهيم عن الواقع، ومقدار هذه الحكاية، هذا المبحث الذي يتطلب عناية فائقة الدقّة في

تحرير مفرداته وإماطة اللثام عن جوانبه الغامضة والمعقّدة، وبذلك يُسدي تعميقاً للبحث، يخرجه من حالة الإرباك التي يعاني منها، وسنشير إلى بعض هذه المفردات والجوانب في آخر هذا الفصل.

وبهذا المقدار نكتفي بما قدّمناه في هذا الباب، لنعود إلى نصوص المصنف في هذا الفصل.

* * * *

رأي المصنف في تعريف التصور والتصديق

عرّف المصنف التصور بأنه «صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد [أو أكثر] من غير إيجاب أو سلب». أما التصديق فهو «صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب». وإذا ما أردنا تحليل هذا التعريف نجد أن المصنف جعل للتصور خاصيتين، الأولى: كونه من معلوم واحد. والثانية: عدم وجود إيجاب أو سلب فيه. خلافاً للتصديق الذي يحصل من أكثر من معلوم، ويترافق معه إيجاب أو سلب. على أن خاصية التصديق الثانية تحتوي على الخاصية الأولى؛ وذلك لأن افتراض وجود سلب أو إيجاب في الصورة العلمية يعني وجود أكثر من معلوم؛ حيث يثبُت شيء لشيء في الإيجاب، ويُسلب شيء عن شيء في السلب.

المبحث الثاني

رأي المشهور في عدد أجزاء القضية

لا شك بأن اشتمال القضية على إيجاب أو سلب يقتضي اشتمالها على أجزاء، وقد تنوّعت كلمات الحكماء المتقدمين والمتأخرين في عدّها إلى أقوال، سنحاول الوقوف عندها، مستعينين بحاشية المصنف على كتاب الأسفار وبعض آثاره الأخرى[1].

يختلف عدد أجزاء القضية بحسب اختلاف الهليات بساطةً وتركيباً وإيجاباً وسلباً. فقد ذهب المتقدمون من الفلاسفة إلى أنَّ الهليات البسيطة الموجبة تتكون من أجزاء ثلاثة هي عبارة عن: (الموضوع) و(المحمول) و(الحكم) فقط، ولا نسبة حكمية فيها؛ وذلك لأنَّ مفاد النسبة الحكمية هو الحكم بثبوت الموضوع، لا ثبوت شيء للموضوع، ولا معنى للنسبة بين الشيء ونفسه.

أما الهليات البسيطة السالبة فهي متكوّنة من جزأين فقط، هما (الموضوع) و(المحمول)، بلا أن يكون حكم فيها فضلاً عن نسبة حكمية؛ لأنَّ مفاد السالبة هو نفي الموضوع، لا نفي شيء عن الموضوع الثابت، ولا مطابق له في الخارج، بل هو أمر عدمي.

---

(١) لا يخفى عليك بأن البحث في أجزاء القضية هو منطقي بالأصالة. (م).

والهليات المركبة الموجبة نظير (الإنسان ضاحك) فهي تتكون من أجزاء أربعة هي عبارة عن: (الموضوع) و(المحمول) و(النسبة الحكمية) و(الحكم) الذي يتعلق بهذه النسبة الحكمية.

وأما الهليات المركبة السالبة فهي ذات أجزاء ثلاثة فقط، وهي: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، ولا يوجد حكم فيها، بل فيها عدم الحكم.

وفي حدود المتابعة لم نشاهد أحداً من الحكماء السابقين يذهب إلى عدم وجود حكم في القضية الحملية السالبة، فوجود قضية بلا حكم يعني عدم وجود قضية أصلاً؛ لأنَّ قوامها وجود الحكم، وعدم وجوده يرجع القضية إلى مجموعة من التصورات، خصوصاً على ما ذكره المصنف من مرادفة القضية للتصديق، ووجود التصديق بلا حكم أمر غير متعقل أصلاً.

وقد نصّ صدر المتألهين على أنَّ القضية الحملية السالبة لا حمل فيها، لا أنها لا حكم فيها. قال في كتاب الأسفار: «ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط»(١).

والذي يظهر أنَّ المصنف حمل كلمات المتقدمين التي نصّت على عدم وجود الحمل في القضية الحملية السالبة على عدم وجود الحكم فيها، ولا يخفى الفرق بينهما. والشاهد على ذلك هو وصف المصنف الحكم بأنه جعل شيء شيئاً، مع أنَّ جعل شيء شيئاً هو الحمل لا الحكم.

هذا ما ذهب إليه المتقدمون من الحكماء، أما المتأخرون فقد استظهر المصنف منهم ـ في حاشيته على الأسفار ـ بأنَّ ظاهر كلام أكثرهم يرى بأنَّ القضايا سواء أكانت بسيطة أم مركبة، موجبة أو سالبة، فهي ذات أجزاء أربعة: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، وقد عوّلوا في قولهم هذا على أنه هو المعقول من القضايا من غير فرق بين الهليات؛ «فإن المعقول من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج١، ص٣٦٤.

قولنا: الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع، أي جعل وجوده له، كما أن المعقول من قولنا: الإنسان كاتب هو ذلك أيضاً، من غير فرق بين الإيجاب والسلب، فإن قولنا: لا شيء من الإنسان بحجرٍ بالضرورة، تعقل منه انسلاب الحجرية عن الإنسان انسلاباً ضرورياً، لا سلب ثبوتها الضروري للإنسان، حتى يرتفع التناقض بين قولينا: الإنسان حجر بالإمكان، وليس الإنسان حجر بالضرورة»[1].

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج١، ص٣٦٥-٣٦٦، ح١.

المبحث الثالث

الصحيح في عدد أجزاء القضية

وبعد أن عرض المصنف لآراء الحكماء المتقدمين والمتأخرين، ذهب إلى أحقّية قول القدماء منهم مع شيء من الإضافة، حيث قرر بأنَّ النسبة الحكمية ـ والتي رأى المناطقة اعتبارها كجزء في القضية ـ هي في الواقع ليست بجزء في القضية، بل هي شرط لتحقق الحكم، وليست جزءاً مقوماً للقضية.

بيان ذلك: إنَّ للحكم حيثيتين:

إحداهما: كونه فعلاً نفسانياً. وثانيتهما: كونه أحد أجزاء القضية. وهاتان الحيثيتان مختلفتان فيما بينهما، فالقضية والتصديق من حيث كونهما علماً حاكياً عن الخارج يعدّان قضيةً وتصديقاً، وعلى هذا يعدّ الحكم ـ من جهة كونه أمراً ذهنياً وحاكياً عن الخارج ـ أحد أجزاء القضية، وهو من هذه الجهة لا يحتاج إلى النسبة الحكمية، بل يحتاجها من حيث كونه فعلاً نفسانياً ووجوداً خارجياً.

بعبارة ثانية: «إن النفس وإن كانت تحتاج إلى النسبة الحكمية في فعلها الحكم، لكن الحكم بما أنه فعل للنفس لا يكون أحد أجزاء القضية، بل إنما يكون جزءاً لها بما أنه حاكٍ بذاته، بمعنى أنه لو لم يكن الحكم فعلاً للنفس ولكن كان حاكياً لكان جزءاً للقضية، ولو كان فعلاً لها ولكن لم يكن حاكياً لم

يكن جزءاً للقضية»[1].

فأخذ النسبة الحكمية كجزء من أجزاء القضية هو من قبيل أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فالذي هو بالذات جزء من القضية إنما هو حيثية الحكاية التي يحتويها الحكم، والجهة التي يحتاجها الحكم للنسبة الحكمية إنما هي من جهة كونه موجوداً يحتاج إلى التحقق في العالم الخارجي.

وقد دلّل المصنف على هذا المدّعى ـ وهو عدم كون النسبة الحكمية أحد أجزاء القضية ـ بخلوّ قضايا الهليّات البسيطة الموجبة منها، وهو خير شاهد على عدم كونها أحد أجزاء القضية، فرغم كون الهليات البسيطة من أصناف القضايا إلا أنها خلت من النسبة الحكمية، فنستكشف إنّاً عدم مدخليتها.

فتحصل إلى هنا بأنَّ مختار المصنف هو: «إنَّ القضايا الموجبة سواء كانت هليات بسيطة أو مركبة، ذوات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزأين: الموضوع والمحمول.

وأما النسبة الحكمية فإنما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليات المركبة موجودة للموضوعات، فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات، ثمَّ يعمم الذهن ذلك إلى عامة القضايا غلطاً منه.

وبعبارة أخرى: مفاد القضية الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحداً، ومفاد القضية السالبة سلب الحمل، أي: إنَّ الذهن لم يأت بفعله الذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً، لكن لما كان وجود المحمول في الهليات المركبة وجوداً غيرياً أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع، وهو النسبة الحكمية»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤، ص٩٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج١، ص٣٦٦، ح١.

وتمامية هذا الكلام متوقفة على التحقيق في التفريق بين التصور والتصديق، فقد يذهب البعض إلى أن القضية من وجهة نظر المناطقة لا يمكن أن تكون بلا حكم؛ إذ إنَّ مرجع الفرق بين التصور والتصديق هو الحكم كما هو المشهور، وحيث يوجد حكم فلازمه النسبة، سواء آمنّا بجزئيتها أم لا؛ إذ لا يؤثّر عدّها كجزء وعدمه كثيراً على جوهر المطلب وحقيقته.

المبحث الرابع

حقيقة الحكم عند المصنف

أسلفنا الحديث ـ في ما تقدّم ـ حول حقيقة الحكم، وأجّلنا الحديث التفصيلي عن مختار المصنف في هذا الموضوع تواصلاً مع التسلسل الذي اختاره المصنف في هذا الفصل. ولكي نقف على حقيقة الحكم ـ في كلمات المصنف ـ لابد من إيجاز المقدمة التالية:

أنواع الأمور النفسية

تتنوّع الأمور النفسية إلى نوعين:

النوع الأول: الأمور النفسية الذهنية

«وهي الصور الذهنية المرتبطة بجهاز الإدراك الخاص، وهي انفعالية، بمعنى أنّ القوة المدركة جراء تفاعلها مع واقعٍ، وبحكم استعدادها الخاص، تغيّر هذه الصور.

وهذه الصورة حصولية، بمعنى أنها تحكي عن واقع غير واقعها، وهي في نفس الوقت ذهنية، أي أن وجودها قياسي، وليس لها هوية غير كونها صورة شيء آخر.

وتتميّز هذه الصور عن بعضها وفق تميّز ما تحكي عنه، فتصور الإنسان وتصور الشجر والفرس، فليس لهذه الصور هوية محددة غير كونها صورة

لشيء خارجي خاص، وتتميّز كل صورة عن الأخرى في كون إحداهما متعلقة بالإنسان، والأخرى بالشجرة، والثالثة بالفرس»[1].

النوع الثاني: الأمور النفسية غير الذهنية

«وهذا النوع يرتبط بسائر الأجهزة النفسية، أي ما وراء جهاز الذهن، نظير الإرادة والشوق واللذة والألم وغيرها.

وهذه الأمور ليست صورة لشيء، فهناك فرق بين الإرادة وتصوّر الشجرة؛ فإن الإرادة أمر نفسي، لا يحكي عن شيء خارجي. أما تصور الشجرة فهو يكشف لنا عن واقع الشجرة الخارجي.

وهذه الأمور حضورية، وليست حصولية كما هو واضح. وهي فعلية ـ على الغالب ـ وليست انفعالية»[2].

****

وبعد أن اتضحت هذه المقدمة نسأل عن حقيقة الحكم وأنه من النوع الأول أم الثاني؟

يذهب المصنف إلى أنَّ الحكم «له تلك الحيثيتان، فهو من حيثيةٍ صورة تحكي عن الواقع ونفس الأمر، وتكشف عن الوجود الخارجي لارتباط المحمول بالموضوع، ويجب أن نعدّه من هذه الحيثية علماً حصولياً، وصورة ذهنية وكيفية انفعالية.

ومن حيثية أخرى نجد أنَّ وجوده ليس بقياسي، وهو متميّز ـ بحسب ذاته لا بحسب ما يحكي عنه ـ عن سائر الأمور النفسية، ومن هذه الحيثية نسميه إقراراً وإذعاناً وحكماً، وهو من هذه الحيثية فعل نفسي وليس صورة

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حاشية الشيخ مرتضى مطهري: ج١، ص٣٧٢، بتصرف. ولاحظ: ج٢، ص٦٦ من النسخة الفارسية.

(٢) المصدر السابق، نفس المعطيات، بتصرف.

لأمرٍ خارجي، بل يقف إلى جانب الأمور النفسية الأخرى.

وقد أطلق المحققون من المناطقة على هذا النشاط الخاص من حيثيته الأولى ـ التي هي انفعالية وحصولية وذهنية ـ مصطلح التصديق، ومن حيثيته الثانية ـ التي هو فيها فعلي وحضوري وغير ذهني ـ مصطلح الحكم»[١].

ولإيضاح كيفية قيام النفس بهذا الفعل (الحكم) توقّف المصنف مع مثال، تفحّص من خلاله المراحل التي تمرّ بها النفس لحين إصدارها لهذا الفعل:

عندما تحكم النفس على زيد بالقيام فهذا يعني أن النفس في البدء تقوم عن طريق الحس بتحصيل صورة واحدة عن زيد القائم، وبعد أن تأخذ هذه الصورة تشاهد خالداً قائماً وزيداً ليس بقائم، وبهذه المشاهدات والإدراكات تستعدّ النفس وتتهيأ لتحليل الصورة الذهنية التي أخذتها عن زيد القائم إلى مفهومين هما: زيد والقيام، فتخزن هذه المفاهيم عندها، بيد أن هذه التجزئة ليست بنحو الانقسام، فإنّ الصورة العلمية لا تقبل التجزئة بمعنى الانقسام؛ لأنها مجردة كما أسلفنا، بل المقصود من ذلك هو أنّ النفس بعد هذه المشاهدات تستعدّ لإدراك مفهوم زيدٍ ومفهوم القيام بشكل مستقلّ.

وعندما تريد النفس حكاية ما وجدته في الخارج تقوم بأخذ مفهوم زيدٍ ومفهوم القيام ـ اللذين خزنتهما عندها ـ فتقوم بعملية الحكم باتحادهما، وهذه هي عملية (الحكم) التي تقوم بها النفس للحكاية عن الخارج.

إذن فالحكم هو (فعل نفساني)، وهو في نفس الوقت (صورة ذهنية حاكية) لما وراءها، وكاشفة عن خارجها، وإذا فرضنا أنّ الحكم هو محض تصور نتج عن الاتصال بالواقع الخارجي، سوف تضحى القضية غير مفيدة لصحة السكوت عليها، وذلك كما في مقدّم الشرطية أو تاليها، مع ملاحظة أنّ

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات، بتصرف. وقد عرفت ـ من خلال البحوث السابقة ـ الخلاف حول هذه النقطة (م).

كل واحد من مقدم الشرطية وتاليها يمتلك نسبةً حكمية، إلا أنهما يفتقدان حكم النفس فيها، بل إنَّ صرف تصور النسبة والصورة الانفعالية هما اللذان يحضران في النفس، ولهذا لا يصحّ السكوت عليها.

ومع فرض أن الحكم هو مجرد تصور أنشأته النفس دون الاستعانة بالخارج، فإنه لن يكون هذا التصور قادراً على الحكاية عن الخارج، بل يصبح من العلوم الحضورية التي ليس لها علاقة بالخارج، وسوف يأتي الحديث حول هذا الموضوع في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

****

وفي نهاية هذا الفصل استنتج المصنف مما تقدّم بأنَّ التصديق يتوقف على عدة تصورات، ولن يكون هناك تصديق دون أن يكون مسبوقاً بتصور. وهذا التوقف ـ وفقاً لما يراه المصنف ـ هو من باب توقف الكلّ على أجزائه، لا كما ذهب المشهور؛ حيث رأوا بأنَّ ذلك من باب توقف المشروط على شرطه، دون أن يؤثر ذلك على بساطة التصديق[1].

---

(١) يمكن استفادة مؤيد روائي لمقولة أن لا تصديق إلا عن تصور، من خلال رواية طويلة وردت عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث له مع الزنديق، فبعد أن سأل السائل عن الخالق فقال: ما هو؟ فأجابه الإمام بأنه الرب وهو المعبود وهو الله وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف: ألف ولام وهاء، ولا راء، ولا باء ولكن ارجع إلى معنى وشيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله والرحمن والرحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود عزّ وجلّ. حينها اعترض السائل قائلاً: فإنا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً.

فأجابه الإمام عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً؛ لأنّا لم نكلّف غير موهوم، ولكنّا نقول: كل موهوم بالحواس مدرك به تحدّه الحواس وتمثله، فهو مخلوق. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧هـ.ق، طهران ـ إيران: ج١، ص٨٤.

فمع الإيمان بأنَّ كل موهوم فهو مخلوق فسوف يكون التصديق بوجود الخالق أمراً عسيراً؛ لأنَّ كل تصديق مترتب على تصور، وحيث إن تصوره محال، فسوف يكون التصديق كذلك.

قال ابن سينا في التعليقات: «التصور مبدأ للتصديق، فإنَّ كل مصدَّق به فهو متصوَّر أوّلاً، ولا ينعكس»[1].

أضواء على النص

* قوله تتَّئُ: «صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد».

لا يريد المصنف من تعبيره (من معلوم واحد) أن يحصر التصور في الجائي من معلوم واحد، بل قد يأتي من معلومات متعددة، لكنه بشرط لا من الحكم، وسوف يتضح ذلك من خلال الأمثلة التي سيذكرها في ما بعد، حيث يمثّل له بمقدم الشرطية، ومن الواضح أنَّ مقدم الشرطية لم يأت من معلوم واحد.

كما أنه صرّح بإضافة ذلك في بداية الحكمة، حيث لم يكتف بلفظ (واحد) فقط، بل أضاف لفظ (كثير)، قال: «لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب ويسمى تصوراً»[2].

* قوله تتَّئُ: «وإما صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب».

الجمع في (علوم) هو الجمع المنطقي، والذي هو اثنان فما فوق.

* قوله تتَّئُ: «كالقضايا الحملية والشرطية، ويسمى تصديقاً».

يظهر من تمثيله للتصديق بالقضايا الحملية والشرطية إيمانه بمرادفة القضية للتصديق، وهذا ما صرح به في بداية الحكمة، حيث نصّ في تعريفه للتصديق بأنه: «صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحك، وقولنا: ليس الإنسان بحجر،

---

(١) التعليقات، ابن سينا، مصدر سابق: ص١٤٠.

(٢) بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٨١، الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة.

ويسمى تصديقاً، وباعتبار حكمه قضية»[1].

هذا مضافاً إلى أنَّ المصنف بعد أن ذكر التصور والتصديق كأقسام للعلم الحصولي، دخل مباشرة في بيان أجزاء القضية، وكان المفترض به أن يبيّن حقيقة التصديق، وهذا خير شاهد على إيمانه بترادف القضية مع التصديق.

لكن هذه المرادفة غير تامة، والصحيح هو التباين؛ وذلك لعدة فروق وشواهد منها:

* التصديق فعل نفساني يوجب حدوث القضية، ولا علاقة له بالموضوع والمحمول والنسبة، كما في القضية[2].

* التصديق يرتبط بتصور الموضوع والمحمول والنسبة، أما القضية فترتبط بمُتَصَوَّرِها.

* لا خلاف في تركّب القضية، لكن وقع الخلاف في بساطة وتركّب التصديق.

* اشتمال بعض القياسات على قضايا دون تصديق ـ نظير القياسات الشعرية ـ شاهد على افتراقهما[3].

* قوله تَئُ: «مركبة من أجزاء فوق الواحد».

إنما عبّر بـ (فوق الواحد) للتدليل على أنَّ مقصوده من الجمع هنا هو الجمع المنطقي، أي أكثر من واحد.

* قوله تَئُ: «والمشهور أنَّ القضية الحملية الموجبة مؤلفة».

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

(٢) لا يخفى عليك أن الصورة العلمية على نحوين: صورة علمية تظهر بالنفس، فتكون النفس مظهراً لها. وصورة علمية تظهر من النفس، فتكون النفس مُظهرة لها، وجعل التصديق بجميع مراتبه فعلاً نفسانياً لا يخلو من تأمل، رحيق مختوم، مصدر سابق: ج١، ق٥، ص١٣١ (م).

(٣) لتفاصيل وفروق أكثر لاحظ: رحيق مختوم: ج١، ق٥، ص١٣١ـ١٣٢(م).

بداية نسبة المصنف إلى المشهور.

* قوله تَنُّ: «**إذ لا معنى لتخلل النسبة ـ وهي: وجود رابط ـ بين الشيء ووجوده الذي هو نفسه**».

نلاحظ: بأنَّ هذا التعليل مبتلى بالخلط بين القضية ومطابقها؛ فرغم أنَّ النسبة الحكمية الخارجية غير موجودة بين الشيء ووجوده في الهليات البسيطة، إلا أن هذه الهليات لا تفترق عن قرينتها المركبة في وجود النسبة الذهنية، فالنسبة الذهنية إنما تكون بين طرفين ذهنيّن، وهي موجودة بين الوجود والماهية؛ وذلك لأنَّ الوجود أمر عارض على الماهية، فمفهوم الإنسان غير وجوده، فلا محذور في وجود نسبة حكمية بين هذين المفهومين.

هذا مضافاً إلى أن مبنى القائلين بأصالة الوجود على القراءة المشهورة يقرر لنا وجود إتحاد بين الماهية والوجود، والإتحاد فرع الإثنينية، فالشجر غير موجود حقيقة، بل وجوده موجود، فهو موجود بالمجاز العقلي[1].

* قوله تَنُّ: «**وأن القضية الحملية السالبة... الخ**».

عطف على النسبة التي نسبها المصنف إلى المشهور بقرينة قوله: (والحقّ...) فيما بعد، حيث يبين رأيه في المسألة، وعلى هذا فالمشهور ـ كذلك ـ يقولون بأنَّ القضية الحملية السالبة مؤلفة من الموضوع و... الخ.

* قوله تَنُّ: «**والنسبة الحكمية الإيجابية**».

وقع الكلام بين المتقدمين من الفلاسفة والمتأخرين في أنَّ النسبة الحكمية في القضية السالبة هل هي إيجابية أم سلبية، فذهب المتقدمون منهم إلى كونها إيجابية، واختار المشهور من المتأخرين كونها سلبية.

---

(١) ولنا قراءة أخرى وتفسير أخر طرحناه في مجموع دراساتنا الفلسفية، وللوقوف على تفاصيل هذه القراءة ننصح بالعودة إلى الجزء الثاني من شرح الحكمة المتعالية: ج١ (=الفلسفة).

قال صدر المتألهين: «الفلاسفة المتقدمون على أن النسبة الحكمية في كل قضية ـ موجبة كانت أو سالبة ـ ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، وأن مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية... خلافاً لما شاع بين المتأخرين والمتفلسفين من أنَّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية»[١].

وقد اختار المصنف في كتابه بداية الحكمة كون النسبة الحكمية في القضية الحملية السالبة هي نسبة إيجابية[٢]، وهذا هو مختار صدر المتألهين أيضاً.

وعلى هذا فالعبارة الصحيحة التي ينبغي أن يُصحح المتن على أساسها ـ والتي جاءت في نسخ الكتاب القديمة ـ هي: الإيجابية. ويبدو أنَّ مصحح الكتاب لما رأى القضية سلبية لم ينسجم لديه كون نسبتها الحكمية إيجابية. نعم يمكن التعبير بالسلبية باعتبار المشابهة، كما نقول ذلك في تقسيمنا للحملية إلى موجبة وسالبة، مع أنَّ السالبة لا يوجد فيها حمل، وإنما الذي يوجد فيها سلب الحمل. لكن الصحيح هو ما أثبتناه.

* قوله ﷺ: **«ولا حكم فيها، لا أنَّ فيها حكماً عدمياً»**.

بيّنا في ما سبق عدم صحة هذه النسبة للمشهور، وهو خلط بين الحمل والحكم.

* قوله ﷺ: **«لأنَّ الحكم جعل شيء شيئاً»**.

وهذا خير شاهد على أنه جعل الحكم هو الحمل، وهو ليس بتامّ كما أوضحنا فيما تقدّم.

* قوله ﷺ: **«والحق أنَّ الحاجة في القضية إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء للقضية»**.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج١، ص٣٦٥.

(٢) بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٤٨.

قال شيخنا الأستاذ جوادي آملي: «إن الذي تلقّيته من دراسته [أي المصنف] هو ما يلي:

١ـ إنّ النسبة الحكمية هي ممّا تحتاج إليه النفس في خصوص القضايا النظرية، من عرض المحمول فيها على الموضوع، ثمّ الحكم بثبوته له، بلا ميز في ذلك بين الهليّة المركبة والبسيطة، ولا احتياج للقضية بما هي قضية إليها، فلذلك تتحقق ـ أي القضية ـ في البديهيات بدونها ـ أي النسبة الحكمية ـ بلا ميز فيه أيضاً بين المركبة والبسيطة.

٢ـ إنّ الفرق بين الحكم والتصديق هو الميز بين الوجود والإيجاد، فما هو المعدود من ناحية القضية هو ذات الوجود، كسائر ما يعتبر فيها من ذات الموضوع وذات المحمول، وما هو المحسوب من صقع التصديق هو إيجاد ذلك الوجود، كسائر ما يعتبر فيه من تصور الموضوع وتصور المحمول، كما أنّ المتصوّر يُعدّ من ناحية القضية والتصور من ناحية التصديق، كذلك الوجود من ناحيتها، وإيجاده من ناحيته، وأنّ التصديق علم فعليّ»[1].

* قوله تتمُّ: «ويدلّ على ذلك خلوّ الهليات البسيطة عن النسبة الحكمية».

إذا كان خلوّ الهليات البسيطة دليلاً على عدم كون النسبة جزءاً من القضية، فسوف يكون الحكم أيضاً ليس بجزء؛ وذلك لأنَّ الحملية السالبة قضية ولا حكم فيها، بل فيها عدم الحكم، وهو أمر لا يلتزم المصنف به.

والحق أنَّ الهليات البسيطة تحتوي على نسبة حكمية بين مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ وبين مفهوم الوجود في وعاء الذهن.

* قوله تتمُّ: «وأما كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني».

بهذا يتضح بأنَّ المصنف يرى أنَّ الحكم هو علم حضوري وحصولي أيضاً، فبقوله (فعل نفساني) يقرر الأول، وبقوله (في ظرف الإدراك

---

(١) شمس الوحي تبريزي، مصدر سابق: ص٣٢٥.

الذهني) يقرر الثاني.

* قوله ﷺ: «أنَّ النفس تنال من طريق الحس».

عبّر المصنف في الأبحاث السابقة بأنَّ المرتبط بالخارج هو النفس أو أدوات الحس، لكنه عاد هنا ليعبّر التعبير الدقيق عن هذه المسألة وهو أن المرتبط بالخارج هو النفس، لكن من خلال مرتبة أدوات الحس، فهي ـ أي النفس ـ مرتبطة بالخارج، لكن هذا الارتباط هو من خلال (مرتبة الحس)، لا من خلال مرتبة الخيال، ولا من خلال مرتبة العقل.

* قوله ﷺ: «ثم جعلتهما واحداً».

أي أنَّ النفس حكت المصداق الخارجي بهذين المفهومين.

* قوله ﷺ: «كما في أحد جزئي الشرطية».

إذ لو كان الحكم تصوراً من التصورات لما تحققت قضية؛ لأن ضمّ تصورٍ إلى تصورٍ لا ينشئ قضية.

* قوله ﷺ: «لم يحكِ الخارج».

فيكون من العلوم الحضورية التي لا علاقة لها بالخارج.

* قوله ﷺ: «وسيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام».

في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

* قوله ﷺ: «إنَّ كل تصديق يتوقف على تصورات أكثر من واحد».

بعد أن ثبت بأن التصديق هو الحكم، وأن متعلق الحكم هو النسبة بين جزئي القضية، يتضح بأن التصديق متوقف على التصور، وأن تحقق التصديق منوط بتحقق التصور، فيكون التصديق فرع التصور، وهذه مسألة معروفة ومشهورة بين المناطقة.

وهذا التوقف هل هو من باب توقف الكل على أجزائه، بناءً على مبنى المصنف في مرادفة القضية للتصديق، فالتصورات مقوّمات التصديق، فيكون

التصديق مركباً؛ لأنه يرادف القضية، خلافاً للمشهور منهم، فإنّ التصورات عندهم من شرائط تحقق التصديق، الذي هو بسيط.

لكن هناك مسألة أخرى هي عكس المسألة الأولى، بمعنى أن التصوّر فيها فرع وجود التصديق، وربما يكون أوضح مثال لهذه المسألة هو القضايا الشرطية التي تحتوي على حكمٍ واحدٍ من جهة كونها قضية واحدة، والذي مفاده الربط بين الجزاء والشرط، ومن جهة أخرى فإن كلاً من الجزاء والشرط، بحكم قضيةٍ مستقلةٍ عن الأخرى، إذا ما نظرنا إليهما بنحو الاستقلال، وهنا نقول: بأن لحاظنا لهذه القضايا بما هي مستقلة في نفسها يوجب أن يكون لكل واحد منهما استقلالية القضية التامة الأركان، بما فيها الحكم. وإذا ما لحظنا هذه القضايا في إطار ودائرة القضية الشرطية فسوف يشكّلان مقدماً وتالياً لها، وهما بهذا اللحاظ بحكم التصوّر الذي يسبق التصديق، لكنهما في أصلهما تصديقات كاملة كما أسلفنا. ويمكن أن يكون التصوّر في هذه المسألة فرع التصديق.

بعبارة أخرى: إن التصديق ـ من حيث تصوراته ـ على نحوين: فإما أن تكون مفرداته تصورية محضة في حدّ ذاتها قبل أن يصدّق بها في إطار تركّبها في قضية، كما في مفردات الإنسان، الشجر، السماء... وإما أن تكون مفرداته قضايا مصدّق بها في حدّ ذاتها، لكن تصديقها السابق لا يُعتدّ به وهي داخلة في إطار قضية جديدة، بل يتعامل معها على أساس أنها مفردات تصورية محضة يراد أن يصدّق بها، كما في مقدّم وتالي القضايا الشرطية؛ فإنهما في أصلهما تصديقات كاملة، لكن دخولها في إطار ودائرة القضايا الشرطية أوجب فقدانها لذلك بلحاظ ما يراد التصديق به في هذه القضية.

إشارات وإثارات

١ـ التصور والتصديق بين ملاحظات السهروردي وتوجيهات صدر المتألهين

سجّلت أبحاث شيخ الإشراق السهروردي ملاحظات نقدية جديرة بالاهتمام على أصل هذا التقسيم (انقسام العلم إلى تصور وإلى تصديق)؛ إذ بدأت ملاحظاته بإخراج الحكم من دائرة العلم، مقررة بأن إقامة البرهان على أي قضية حكم (=فعل نفساني) يقتضي تصور مفردات القضية، إلا أنه ليس من سنخ العلم، ومن هنا فانقسام العلم إلى تصور وإلى تصديق (=الحكم) لا يخلو من مسامحة؛ إذ لا نملك علمين، أحدهما تصور والآخر تصديق، بل الموجود علم واحد، وهو (تصور) مفردات القضية، ولدينا (حكم) يتعلق بهذه المفردات التصورية، ويطلق عليه مجازاً تعبير العلم، وقد تابع السهروردي في ذلك جملة من الحكماء[1].

وعلى أساس التحليل الإشراقي يمكننا القول بأن تقسيم العلم إلى قسمين من التصور لا يخلو من مسامحة أيضاً، فإن التصديق وفقاً للرؤية الإشراقية هو الحكم، والحكم ليس بعلم أصلاً كي يكون سنخاً من التصور. وإذا كان الأمر كذلك فلابد وأن يحمل كل واحد من هذه الأقسام قيداً يكون جزءاً مقوّماً له، وعلى هذا يكون تعريف التصديق بالتصور المقارن للحكم غير خالٍ من

---

(١) لاحظ: الجديد في الحكمة، ابن كمونة ٦٨٣هـ ق، تقديم وتحقيق تعليق: حميد مرعيد الكبيسي، نشر جامعة بغداد، ١٤٠٢هـ ق.

المسامحة أيضاً؛ إذ التصديق ليس من مقولة العلم أساساً.

وقد طرح صدر المتألهين محاولة لإبطال هذا التحليل، مقرراً بأن عميد المدرسة الإشراقية ومناصريه لم يلتفتوا إلى أن إقامة البرهان على أي قضية أمرٌ يقتضي أن يكتشف مقيمه (البرهان) بدايةً، وبعد حصول هذه الحالة الانكشافية يصدّق بمؤداه (=الحكم). وهذه الحالة هي التي يسميها الشيخ الرئيس بالتصديق، رغم أن التصديق لغةً لا يعادل هذه الحالة الانكشافية، بل هو لازم لها، والتعبير عن هذه الحالة الانكشافية بالتصديق هو من باب تسمية الملزوم باسم لازمه.

وبغية أن يُدلّل صدر المتألهين على هذا المدعى أكّد بأن اصطلاح الحكم والتصديق مشتركان لفظيان يستخدمان في معنيين مختلفين، فقد يُطلق الحكم أو التصديق تارة ويراد منها (الفعل النفساني)، وقد يطلق الحكم أو التصديق ويراد منها (الحالة الانكشافية) تارة أخرى، ومن هنا فالحكم أو التصديق المرافق لأحد أقسام العلم إذا قُصد منه المعنى الأول (=الفعل النفساني) فهو ليس بعلم، إلا أن لازمه الحالة الانكشافية، وإذا كان المقصود منه المعنى الثاني (=الحالة الانكشافية) فهو من سنخ العلم، لكن على أساس الرؤية التي تطرحها فلسفته (صدر المتألهين) في تفسير العلم.

وبعد أن أثبت صدر المتألهين إمكانية تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، يتراءى في البين إشكال على هذا التعريف مفاده: إن لازم ذلك تداخل القسم مع المقسم؛ وذلك لأنهم قالوا في تعريف العلم (المقسم) بأنه حصول صورة الشيء في العقل، وعرّفوا التصور (القسم) بأنه حصول صورة الشيء في العقل، وهذا يؤدي إلى كون التصور مقسماً وقسماً في نفس الوقت.

إلا أن صدر المتألهين ـ وفي سياق مجموعة من المناطقة المتقدمين ـ نصّ على أن للتصور اصطلاحين، الأول: يفيد بأنه مطلق العلم أو مطلق التصور،

وهذا هو الذي يقع مقسماً للتصور والتصديق، والثاني: يفيد القسم، والذي هو قسم من التصور المطلق (=المقسم)، ويعبّر عن هذا الثاني بـ(التصور المطلق) أحياناً، و(التصور بشرط لا) أحياناً أخرى.

لكن هذا الجواب يُبتلى بإشكال آخر مفاده: إن المناطقة عموماً إما أن يعدّوا التصديق حكماً بسيطاً والتصور شرطٌ له، وإما أن يعدوه مركّباً والتصور جزءٌ منه، وعلى كلا الصورتين فكيف جاز أن نفترض أن يكون أحدهما (التصور والتصديق) شرطاً أو شطراً (=جزءاً) للآخر؛ فإن ذلك لازمه اشتراط الشيء بنقيضه بناءً على نظرية بساطة التصديق، أو تقوّم الشيء بنقيضه بناءً على نظرية تركّب التصديق، وهما أمران مستحيلان؟

أجاب بعض المناطقة على هذا الإشكال بأنّا إذا فرضنا بأن مفهوم التصور شرط للتصديق فسوف يتأتى هذا الإشكال، لكن إذا كان مصداق التصديق والوجود التصديقي مشروطاً به وجود تصوّر فلا مانع من ذلك، فسقف البيت يناقض البيت، والوضوء يناقض الصلاة، إلا أنه شرط له ولها[1].

ولم يرتض صدر المتألهين هذه الإجابة؛ معللاً ذلك بأن التقسيم المزبور إنما جاء في كلمات المناطقة لفرز ماهية ومفهوم كل واحد منهما عن الآخر، وعلى هذا فلا يمكننا جعل أحد القسيمين شرطاً أو شطراً لقسيمه الآخر؛ فإن أجزاء وجود الشيء لا تدخل ولا تعتبر في ماهية الشيء، بل هي خارجة عنه على حدّ تعبيره[2].

من هنا جاءت محاولة صدر المتألهين دون أن يوجَّه إليها إشكال منطقي، مع الحفاظ على أصل تقسيم العلم إلى تصور وإلى تصديق في نفس الوقت.

---

(١) لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مصدر سابق: ص٧.

(٢) رسالتان في التصور والتصديق، مصدر سابق: ص٩٣.

وقبل أن نبدأ بذكر توجيه صدر المتألهين ينبغي الالتفات إلى أن ظاهر كلمات المناطقة بأن التصور الذي يعدّ شرطاً أو شطراً من التصديق هو التصور القسيم لا المقسم، من هنا حاول صدر المتألهين توجيه كلماتهم ببيان: أن الاعتبارات التصورية الثلاثة التي تقدّم الحديث عنها هي واحدة حقيقة، لكنها مختلفة اعتباراً، وعليه فإن ما هو شطر أو شرط للتصديق ليس إلا المقسم، والقسيم الذي جُعل في بعض الكلمات شطراً أو شرطاً له، لا يختلف عن المقسم إلا بالاعتبار. وهذا التوجيه ناشئ من رؤيته التي تذهب إلى بساطة مفهوم التصديق، والذي ببساطته لا يحتاج إلى جزء، وبهذا يخالف نظرية التركيب من الجزئين أو الأكثر، ولا يحتاج إلى الشرط، وبهذا يبتعد عن مشهور الحكماء القائلين بالاشتراط.

فالتصديق أمر بسيط ليس للتصور شطرية أو شرطية فيه؛ لأن مفهوم العلم ـ المنقسم إلى تصور وإلى تصديق ـ من المعقولات الثانية المنطقية، والتي هي بسائط، لكن هذا البسيط يحلّل في إحدى المراحل الذهنية إلى جزء مشترك (بمنزلة الجنس) وجزء مختص (بمنزلة الفصل)، كما هو الحال في اللون الأبيض البسيط خارجاً، لكن الذهن يحلّله إلى مفرّق للبصر، وإلى لون.

وفي ضوء ما تقدّم من مقدمات قسّم صدر المتألهين العلم إلى قسمين: تصور ليس بحكم (=التصور الاصطلاحي) وتصور بعينه حكم، أو مستلزم للحكم، بمعناه النفساني (=التصديق)، ومن هنا وجّه كلمات القائلين بتركّب التصديق بأن مقصودهم من التركيب، التركيب التحليلي الذهني فقط، كما أن مقصود الحكماء القائلين بمعيّة التصور للتصديق أو للحكم ليس بمعنى استقلالية كل واحد من هذين الوجودين عن الآخر، فوصف الإنسان بالحيوان الناطق مثلاً لا يعني أن لكل من الحيوان والناطق وجوداً مستقلاً عن

الآخر، ويوجد كل واحد منهما في الإنسان، بل المراد من معيّة الإنسان للحيوان هي المعية التحليلية فقط. وهنا أيضاً: فإن معيّة التصور للحكم، معيّة تحليلية فقط، وإلا فالتصديق في الواقع الخارجي أمر بسيط.

والمحصّلة: لا دخالة للتصور في التصديق لا بنحو الجزء (الشطر) ولا بنحو الشرط. أما عدم دخالة التصور بنحو الجزء؛ فلأن التصديق أمر بسيط كما تقدّم، وأما عدم دخالة التصور بنحو الشرط؛ لأن التقسيم ـ هنا في الحقيقة ـ هو من باب القول الشارح فقط، ولا يمكن تحصيل مفهوم أحدهما بشيء من أفراد قسيمه؛ إذ هو بمثابة نقيضه[1].

٢ـ التصور وقيمته المعرفية

وقع خلاف بين العديد من الاتجاهات الفلسفية والفكرية المعاصرة في أن التصور هل له قابلية الحكاية عن الواقع أم لا؟ وقد وجد في ذلك اتجاهات عديدة، منها:

أ) يذهب هذا الاتجاه إلى تمتع العلم بخاصية الحكاية الفعلية عن الواقع، أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً؛ إذ إن خاصية الحكاية والانكشاف خاصيةٌ ذاتيةٌ للعلم، لا يمكن تصور انفكاكها عنه، ومن لا يملك هذه الخاصية ليس سوى الجهل. ومن هنا حاول أصحاب هذا الاتجاه توجيه الأخطاء الحاصلة في التصورات. وقد تبّنى الطباطبائي هذا الاتجاه في عموم آثاره الفلسفية[2].

ب) لا يملك التصور خاصية الحكاية الفعلية كما هي فحوى الاتجاه الأول، بل لديه قابلية الحكاية الشأنية، والتي تتحول إلى فعلية بمجرد انضمام

---

(١) المصدر السابق: ص٧٦ـ١٠١.

(٢) تقدّم الحديث عن رؤية المصنف هذه في الفصل الأول من هذه المرحلة (م).

الحكم (=التصديق) إليها. فالتصديقات فقط هي التي تملك قيمة معرفية في هذا الاتجاه، وليس للتصورات بمفردها أي قيمة معرفية[١].

ج) لا تملك التصورات ـ بمختلف ألوانها ـ أي قيمة موضوعية فعلية أو شأنية؛ لأنها عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، بل الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق فقط[٢].

٣ـ القضية السالبة والنظريات في حقيقتها

لا بأس أن نشير هنا إلى النظريات المطروحة بشأن القضية السالبة، فقد طرحت خمس نظريات بشأنها ، وهي كالتالي:

النظرية الأولى: القضية السالبة كالقضية الموجبة، تشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة والحكم، والفرق بين القضيتين هو أن هناك ثبوتاً ينتسب إلى الموضوع والمحمول في القضية الموجبة، وهنا أمرٌ عدمي ينتسب إلى الموضوع ويرتبط به في القضية السالبة.

فالاختلاف بين القضية الموجبة والسالبة ـ وفقاً لهذه النظرية ـ ينحصر في ناحية المحمول فقط، وحقيقة قضية (زيدٌ ليس بقائم) تعادل قضية (زيدٌ لا قائم). ومفاد القضية السالبة وفق اصطلاح المنطق (ربط السلب).

---

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١، ص١٨٤(م).

(٢) لاحظ: فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية [الماركسية]، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٢، ١٤٠٣هـ ق ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان: ص ١٦٢.

وللوقوف على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع لاحظ: درآمدى بر معرفت شناسي، دروس الأستاذ غلام رضا فياضي، تدوين ونگارش: مرتضى رضائي، احمد حسين شريفي، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشی امام خميني، ط١، ١٣٨٦هـ ش: ص ١٦٠ـ١٦٤. (م).

وليس لهذه النظرية من أنصار يعتدُّ بهم.

النظرية الثانية: تشتمل القضية السالبة على ثلاثة أجزاء، هي الموضوع والمحمول والحكم أو النسبة الحكمية، حيث لم تحسب هذه النظرية الحكم والنسبة جزئين مستقلين، بل جعلت كلاً منهما عين الآخر.

فالفرق بين الموجبة والسالبة إنما هو من ناحية النسبة لا من ناحية المحمول؛ فإنَّ النسبة في القسمين إما أن تكون ثبوتية أو سلبية، وعلى هذا فالذهن يمارس عملية الربط بين الموضوع والمحمول في كلتا القضيتين، إلا أنَّ الافتراق يكمن في كون الارتباط في الموجبة ارتباطاً وجودياً، بخلاف السالبة، حيث يكون الارتباط عدمياً.

فحينما نحكم بأنَّ زيداً ليس بقائم فقد أقمنا ارتباطاً سلبياً وانفصالياً بين زيد والقيام، وحينما نحكم بأنَّ زيداً قائم فقد أقمنا ارتباطاً ثبوتياً واتصالياً بين زيد والقيام، وفي كلا الحالين ربطنا بين المفهومين ونسبنا أحدهما للآخر. فحقيقة القضية السالبة لا تعني ربط السلب، بل سلب الربط.

وقد آمن بهذه النظرية بعض المناطقة المسلمين.

النظرية الثالثة: تشتمل القضية السالبة على تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، والنسبة في كلتا القضيتين هي نسبة ثبوتية اتحادية، وليس هناك معنى للنسبة السلبية والانفصالية، إنما الفرق بينهما هو أنَّ الإنسان حين تصوّره لمطابقة وعدم مطابقة النسبة الاتحادية فهو ينظر إلى عالم الواقع ونفس الأمر، فيثبت واقعية وخارجية هذه النسبة في القضية الموجبة، ويثبت عدم واقعية وخارجية هذه النسبة في القضية السالبة. فالمفاد الحقيقي للقضية السالبة هو ليس ربط السلب، بل هو سلب الربط.

وابن سينا وصدر المتألهين هم أنصار هذه النظرية.

النظرية الرابعة: تشتمل القضية السالبة على الموضوع والمحمول والحكم فقط، ولا يوجد فيها نسبة حكمية، فكما يتحقق في الواقع ونفس الأمر ارتباط

اتحادي بين أمرين في حين ما - كما في أن للإنسان استعداد الكتابة- أو لا يتحقق في حين آخر -كما في أنَّ الإنسان ليس بشجرة- فالذهن أيضاً بغية الحكاية عن الواقع ونفس الأمر يصوغ قضايا تُقيم الارتباط في عالم الإدراك بين الأمرين في القضية الموجبة، ولا يقيم هذا الارتباط في القضية السالبة. فالقضية السالبة تشتمل على حكم، لكنها لا تشتمل على النسبة. ففي القضية السالبة يتصور الموضوع والمحمول، ومن خلال الحكم الانتزاعي يفصل بينهما، ولا يقيم نسبةً وارتباطاً بينهما في ظرف الذهن.

وليس لهذه النظرية أنصار يعتدّ بهم.

النظرية الخامسة: تحتوي القضية السالبة على جزئين فقط وهما الموضوع والمحمول، إلا أنَّ الذهن بعد تصور الموضوع والمحمول يتوقف في إصدار الحكم، ولا يقيم نسبة بين الموضوع والمحمول، بل يحسب الذهن بأنَّ عدم الحكم هذا هو حكم بالعدم، ومقابل مفهوم الرفض الذي يحكي عن حكم وجودي يصوغ مفهوم العدم الخيالي، ويفترض القضية السالبة كالموجبة مشتملة على الحكم والنسبة.

وهذه النظرية هي التي نصّ عليها المصنف في كتابه «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»[1]؛

قال في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة: «وحقيقة القضية الثانية ـ يعني السلبية ـ أنه لم يقم بعمل فيها بين الموضوع والمحمول، لكنه حسب خلو وفاضه وعدم قيامه بعملٍ عملاً»[2].

---

(١) للعودة إلى تفاصيل أكثر في هذا الصدد لاحظ: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حاشية الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق: ج١، ص٣٦٤ـ٣٦٨. وما قمنا بنقله ـ في هذا المجال ـ مستفاد من هذا المصدر(م).

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٣٦٦ـ٣٦٧، وما بين شارحتين إضافة توضيحية منّا.

الفَصْلُ التّاسِعُ

يَنْقَسِمُ العِلْمُ الحُصُولِيُّ إلى: بَدِيهِيٍّ ونَظَرِيّ

وفيه خمسة بحوث:

(١) تعريف البديهي والنظري

(٢) أقسام البديهيات

(٣) أولى الأوائل

(٤) فروع مهمة

(٥) فرق السفسطائية وتحليلها ونقدها

١ـ تعريف البديهي والنظري

البديهيُّ ـ ويسمَّى ضرورياً أيضاً ـ : ما لا يحتاجُ في حصولِهِ إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصورِ مفهومِ الوجودِ، والشيءِ، والوحدةِ، والتصديقِ بأنَّ الكلَّ أعظمُ مِن جزئِه، وأنَّ الأربعةَ زوجٌ.

والنظريُّ ما يحتاجُ ـ في تصورِه إن كان علماً تصورياً، أو في التصديقِ به إن كان علماً تصديقياً ـ إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصورِ ماهيةِ الإنسانِ والفرسِ، والتصديقِ بأنَّ الزوايا الثلاثَ مِن المثلثِ مساويةٌ لقائمتينِ، وأنَّ الإنسانَ ذو نفسٍ مجردةٍ.

٢ـ أقسام البديهيات

وقد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام، هي: المحسوساتُ والمتواتراتُ والتجربيّاتُ والفطريّاتُ والوجدانيّاتُ والأوليّاتُ، على ما بيّنوه في المنطقِ.

٣ـ أولى الأوائل

وأولى البديهيّاتِ بالقبولِ الأولياتُ، وهي القضايا التي يكفي في التصديقِ بها مجردُ تصورِ الموضوعِ والمحمولِ، كقولِنا: الكلُّ أعظمُ مِن جزئِه، والشيءُ ثابتٌ لنفسِه، أو المقدَّمُ والتالي، كقولنا: العددُ إما زوجٌ وإما فردٌ.

وأولى الأولياتِ بالقبولِ قضيةُ امتناعِ اجتماعِ النقيضينِ وارتفاعِهما، التي يُفصِحُ عنها [عنه] قولنا: إما أن يصدقَ الإيجابُ ويكذبَ السلبُ، أو يصدقَ السلبُ ويكذبَ الإيجابُ، وهي منفصلةٌ حقيقيةٌ لا تستغني عنها ـ في إفادةِ العلم ـ قضيةٌ نظريةٌ ولا بديهيةٌ، حتى الأوليّاتُ، فإنَّ قولنا: الكلُّ أعظمُ مِن جزئِه مثلاً، إنما يفيدُ العلمَ إذا مُنِع النقيض، وكان نقيضُه كاذباً.

فهي أولُ قضيةٍ يتعلّقُ بها التصديقُ، وإليها تنتهي جميعُ العلومِ النظريةِ والبديهيةِ في قياس استثنائيٍّ يتمّ به العلمُ؛ فلو فُرِضَ فيها شكٌّ، سرَى ذلكَ في جميعِ القضايا، وبطُل العلمُ من أصْلِه.

ـ فروع مهمة

و يتفرّعُ على ذلك:

أوّلاً: أنَّ لنا في كلِّ قضيةٍ مفروضةٍ قضيةً حقّةً، إما هي نفسُها، أو نقيضُها.

وثانياً: أنَّ نقيضَ الواحد واحدٌ، وأن لا واسطةَ بينَ النقيضين.

وثالثاً: أنَّ التناقضَ بين التصوّرينِ مرجعُه إلى التناقضِ بينَ التّصديقينِ، كالتناقضِ بينَ الإنسانِ واللا إنسانِ، الراجعينِ إلى وجودِ الإنسانِ وعدمِهِ، الراجعينِ إلى قولِنا: الإنسانُ موجودٌ، وليسَ الإنسانُ بموجودٍ.

الشرح

تعرّض المصنف في هذا المقطع من الفصل إلى عدة بحوث هي:

١ـ تعريف البديهي والنظري.

٢ـ أقسام البديهيات.

٣ـ أولى الأوائل.

٤ـ فروع مهمة.

وقبل أن نبدأ في عرض هذه البحوث لابد من الالتفات إلى أمرين:

١ـ إنَّ الإنسان كائن يعيش مع تصوراته وتصديقاته، ومن خلالها يرتبط بالواقع الخارجي، فهي التي تشكل الجسر الذي يرتبط الإنسان من خلاله بهذا الواقع، ودونها لن يكون بمقدور الإنسان أن يتصل به.

٢ـ إنَّ فرض عدم انتهاء التصورات والتصديقات الإنسانية إلى حدّ معين يعني الاصطدام بمحاذير الدور أو التسلسل، وفي ضوء ذلك يتوجب الانتهاء إلى تصورات وتصديقات هي معلومة بنفسها، وليست متكئة على غيرها.

وبعد وضوح هذين الأمرين ننتقل لبيان بحوث هذا الفصل:

البحث الأول

تعريف البديهي والنظري

البديهي هو: العلم الذي لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، كتصور مفهوم الوجود الذي لا يحتاج لحصوله في الذهن إلى تصور مفهوم قبله، وكذا مفهوم الوحدة والشيء وجملة من المعقولات الثانية الفلسفية. وكالتصديق بأنَّ الأربعة زوج، هذا الأمر الذي لا تحتاج النفس للتصديق به لتوسط تصديق آخر، وكذا التصديق بأنَّ الكل أعظم من جزئه.

والنظري هو: ما يحتاج في تصوره ـ إذا كان من التصورات ـ أو في التصديق والإذعان به ـ إن كان من التصديقات ـ إلى اكتساب ونظر، ككون الإنسان ذو نفس مجردة، أو التصديق بأنَّ زوايا المثلث تساوي قائمتين.

وبعد أن اتضح تعريف البديهي والنظري لابد من الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: إن نظرية أي مفهوم من المفاهيم ـ وفقاً للتعريف المتقدم للمفهوم النظري ـ مرهونة بتوقف حصوله على الاكتساب والنظر، لكن هذا لا يصيّر لنا المفاهيم التي تحتاج إلى إحساس ووجدان في حصولها الذهني نظرية.

ومن هنا يتضح بأنَّ بديهية أي علم لا تستدعي كونه معلوماً لدى الجميع، فكثير من التصورات والتصديقات مع كونها بديهية إلا أنها مجهولة لدى العديد من الأفراد؛ وسرّ ذلك يعود إلى أنَّ بداهة البديهي تتوقف على عديد

من الأمور ذكرت في محلها من البحوث المنطقية، كالتوجه والانتباه وسلامة الذهن والحواس وعدم وجود الشبهة واستخدام عمليات غير عقلية(١).

النقطة الثانية: إنَّ كون البديهي لا يحتاج إلى اكتساب ونظر، لا يحتّم لنا استحالة إقامة البرهان عليه، بل إنَّ البديهي على قسمين:

١ـ ما لا يمكن الاستدلال عليه، ومع فرض إنكار المنكر له يتعذر حين ذلك إقامة الدليل عليه، مثل استحالة اجتماع النقيضين وأصل العلية ووجود الواقعية.

٢ـ ما يمكن الاستدلال عليه، ومع إنكار المنكر له يمكن الإتيان بحجة تكون شاهدة ومنبهة عليه، كالقضية القائلة بأنَّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، وكقضية إعادة عين المعدوم التي عدها الشيخ ضرورية الامتناع.

وقد نصّ المصنف ـ في بداية الحكمة ـ على أنَّ القوم أقاموا حججاً تعدُّ تنبيهات بناءً على ضرورية المسألة(٢)، فتعريف البديهي شامل للأعم مما يمكن إقامة البرهان عليه وعدمه.

(١) لاحظ: المنطق، محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ص٢٢ـ٢٣.

(٢) بداية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

البحث الثاني

البديهيات وأقسامها

أنهى المناطقة البديهيات التصديقية إلى ستة أقسام هي:

١ـ المحسوسات: وهي «قضايا يحكم بها العقل ـ بواسطة الإحساس ـ إما بواسطة الحس الظاهر، كالعلم بأنَّ الشمس مضيئة وأنَّ النار حارة؛ فإنه لولا الإحساس لم يحكم العقل بمثل هذه القضايا، ولهذا قال المعلم الأول: من فقدَ حساً فقدَ علماً يؤدي إليه ذلك الحس، بخلاف القضايا البديهية الحاصلة لكل أحد.

وإما بواسطة الحس الباطن، وتسمى الوجدانيات، كالعلم بأنَّ لنا فكرة وأن لنا خوفاً وألماً ولذةً وسروراً»[1].

٢ـ المتواترات: وهي قضايا تسكن النفس إليها سكوناً يزول معه الشك، ويحصل الجزم القاطع بها، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبي محمد ﷺ وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

---

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، جمال الدين حسن بن يوسف، العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٥، ١٣٧١هـ ش، قم: ص٢٠٠.

٣ـ التجريبيّات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسَّخَ في النفس حكم لا شكّ فيه، كالحكم بأنَّ كلّ نار حارّة، وأنّ المعدن يتمدّد بالحرارة.

٤ـ الفطريّات: وهي القضايا التي قياساتها معها، أي أنَّ العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لابد لها من وسط، إلا أنَّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، بل كلما أحضرت المطلوب في الذهن حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه.

٥ـ الحدسيّات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأنَّ القمر يستفاد نوره من نور الشمس.

٦ـ الأوليّات: وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية. كقولنا الكل أعظم من جزئه، والشيء ثابت لنفسه في القضايا الحملية، والمقدم والتالي في قولنا العدد إما زوج أو فرد في القضايا الشرطية.

وقد عدّ المنطق الأرسطي جميع هذه القضايا مفيدة لليقين على أساس قياسي، بمعنى أنَّ السير فيه هو من الكلي إلى الجزئي، فاليقين وفقاً لرؤية أرسطو لا يتحصل إلا وفق شروط القياس التي وضعها في منطقه.

وأولى البديهيات بالقبول هي الأوليات؛ وذلك لأنَّ العقل يصدّق بها بمجرد تصور المحمول والموضوع وتصور النسبة بينهما، بخلاف باقي البديهيات التي يتوقف التصديق بها على الحواس الظاهرة كالمحسوسات، أو الباطنة كالوجدانيات، أو تجربة بعض الأمور الخارجية كالتجريبيات، أو الإصغاء إلى عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب في المتواترات، أو بتوسط قياس

خفي كالفطريات.

وينبغي التوجّه إلى الفارق الأساسي بين القضايا الأولية والفطرية من جهة، وبين باقي البديهيات من جهة أخرى، وهي أنَّ الأوليات والفطريات يستحيل أن تنقلب إلى نقائضها، بخلاف أقسام البديهيات الأخرى التي يكون منع النقيض فيها فعلياً لا دائمياً مطلقاً.

لقد فرّق شيخنا الأستاذ جوادي آملي بين البديهي والأولي، فلم يرادف بينهما كما نلحظ في نصّ المصنف، بل ميّز بين البديهي الأولي وبين البديهي غير الأولي، فالبديهي الأولي هو: ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، ولا يمكن أن تقام الحجة عليه، من قبيل اجتماع النقيضين محال. والبديهي غير الأولي هو: ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، لكن إقامة البرهان عليه ممكن لا محذور فيه.

قال شيخنا الأستاذ في بيان ذلك: «فالخصوصية البارزة للعلوم الأولية تتضح من خلال مقايستها بالعلوم البديهية غير الأولية، فالعلم البديهي غير الأولي مع أنه غير محتاج للتعريف أو البرهان والاستدلال، إلا أنه قابل لأن يعرّف أو يقام البرهان والاستدلال عليه، أي أنه إذا فُرض التشكيك فيه يمكن أن يشكّل له تعريف حقيقي أو برهاني»[1].

وقد ورد هذا التفريق في كلمات صدر المتألهين من المتقدمين، إلا أن الابتكار الذي يسجل للشيخ جوادي آملي هو في التسمية فقط.

· قال صدر المتألهين: «أما في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء، فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلا لزم الدور؛ لأنَّ الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه أو ثبوته

---

(١) تبيين براهين اثبات خدا، آية الله جوادي آملي، مركز نشر اسراء، ط٥، ١٣٨٦هـ.ش، قم: ص٧٧. والنّص الأصلي باللغة الفارسية، وما نقوم بنقله هنا ترجمة له.

على انتفاء شيء آخر أو ثبوته وإذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل»[1].

كما لا يقتصر الأمر على عدم إمكان إقامة البرهان على نفيها، بل إنّ الشك فيها محال أيضاً، وهو الشك الذي لا يجتمع مع عدم الشك، لا الشك الذي يجتمع معه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤٤٣.

البحث الثالث

أولى الأوائل

إنَّ أولى الأوليات بالقبول هي: قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي ناتج منفصلة حقيقية مفادها: إما أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب.

أما سرّ جعلها أولى الأوليات بالقبول فقد يعود ذلك إلى عدم إمكانية إقامة البرهان على إثباتها ولا على نفيها، بخلاف باقي الأوليات التي تفتقد هذه الخاصية، فإنَّ إفادة قضية أنَّ الكل أكبر من جزئه لليقين والعلم إنما تتأتى في حالة ثبوت كذب نقيضها، وهو غير حاصل ما لم نؤمن بمبدأ عدم التناقض في الرتبة السابقة.

فمبدأ عدم اجتماع وارتفاع النقيضين هو أول مبدأ صدّقت به النفس البشرية، وإليه تؤول جميع التصديقات النظرية والبديهية، وذلك من خلال قياس استثنائي انفصالي يشكّل مبدأ التناقض مقدمته الأولى بصورة شخصية، وتكون مقدمته الثانية هي استثناء عين المقدم أو التالي، فتكون صيغة هذا القياس بالشكل التالي:

إما أن يصدق إيجاب هذه القضية (الكل أكبر من جزئه مثلاً) أو يصدق سلبها، لكن إيجابها صادق، فينتج عدم صدق سلبها، وبذلك يحصل امتناع نقيضها، فيتحصل اليقين والعلم بها.

قال المصنف في حواشيه على الأسفار مبيناً هذا القياس الاستثنائي:

«مما ينبغي أن يتنبه له أن رجوع سائر القضايا البديهية والنظرية إلى هذه القضية يستدعي تتميم التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية، ثمَّ يستثنى فيه أحد طرفي النقيض لتثبت الطرف الآخر سلباً أو إيجاباً، كأن يقال في قولنا الشيء ثابت لنفسه ـ وهي بديهية أولية ـ إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها، لكنها صادقة، فنقيضها كاذب بالضرورة»(١).

ومع فرض حصول الشك في هذا المبدأ فسوف يبطل العلم من رأسه، فتحصيل اليقين والعلم بأي قضية ـ نظرية كانت أم بديهية ـ متوقف على الإيمان بهذا المبدأ، فإنَّ الشك في قولنا : إما أن تكون هذه القضية صادقة أو نقيضها صادق، يعني أنَّ النقيض محتمل الصدق في حالة صدق أصله، مع أنَّ احتمال صدق النقيض موجب لاحتمال كذب أصله بالضرورة، فلن يكون الأصل معلوم الصدق على هذا الأساس، بل هو مشكوك في صدقه.

لـ(بهمنيار) في كتابه (التحصيل) بيان ظريف يشبّه من خلاله مبدأ عدم التناقض بالنسبة للقضايا بنسبة واجب الوجود إلى بقية الممكنات، فكما أنَّ ذاته تعالى مقوّمة لجميع سلسلة الحقائق في العالم الخارجي، بحيث إنَّ فرض عدم وجوده يؤدي إلى عدم وجودها، فكذا في باب معرفة الحقائق، حيث تعدُّ قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين في أعلى هرم المعارف، فلو رفعت اليد عن هذه المسألة فسوف تنهار جميع المعارف والعلوم، ومن هنا عبّروا عن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج٣، ص٤٤٥، بتصرف.

هذه القضية بكونها أحقَّ الأقاويل[1].

ولكي نقف على حقيقة البحث، من الضروري الرجوع إلى الأبحاث المنطقية، والاستفهام عن حقيقة العلم واليقين التي يطمح المنطق الأرسطي إليهما.

قسّم المنطق الأرسطي اليقين إلى قسمين:

أولاً: اليقين البسيط وهو: اليقين الذي يحصل الجزم فيه بثبوت المحمول للموضوع فقط.

ثانياً: اليقين المركب، وهو الذي يتركب من يقينين، يقين بثبوت المحمول للموضوع، ويقين باستحالة انفكاك هذا المحمول عن هذا الموضوع. ويسمى يقيناً مضاعفاً أيضاً.

وقد عنى المنطق الأرسطي باليقين - الذي أسس له مجموعة قواعد في محله- اليقين المركب والمضاعف وهو العلم بأنّ كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا[2].

وبعد اتضاح مقصود المنطق من اليقين المبحوث عنه نسأل عن ماهية العلم واليقين التي يحدثنا المصنف عن بطلانها كنتيجة لمن حصل له الشك في مبدأ التناقض؟

يظهر من المصنف ـ كما توحي بذلك عبارته ـ بأنَّ مقصوده من هذا البطلان هو بطلان العلم واليقين بقسميه معاً (البسيط والمركب) فمع فرض الشك في مبدأ التناقض فسوف يسرى الشك إلى جميع العلوم، فينهدم العلم

---

(١) لاحظ: الشفاء، ابن سينا، مصدر سابق: ص ٤٨. التحصيل، بهمنيار، مصدر سابق: ص٢٩١ـ٢٩٢. مجموعة المصنفات الكاملة لشيخ الإشراق، مصدر سابق: ج١، ص٢١١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج١، ص٨٩ـ٩٠.

(٢) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٣٠.

من رأسه؛ لعدم إمكان تحصيل اليقين المضاعف.

لكن هذا الكلام غير تام؛ إذ إننا لو عرّفنا العلم الذي نبحث عنه بالاعتقاد «الجازم المطابق للواقع الحاصل عن علته، فكل قضية إنما يحصل العلم بها من علتها الخاصة، ولا يتوقف العلم بها على شيء آخر حتى غير علتها الخاصة، حتى قضية (إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب) المسماة بأولى الأوائل. وأما لو زدنا في تعريف العلم قيد كونه مانعاً من النقيض، فحصول العلم بكل قضية وإن كان متوقفاً على أم القضايا، إلا أنَّ الذي يتوقف عليها هو نفي نقيضها»[1].

ولعل الذي حدا بهم إلى هذا الكلام هو تشبيههم لنسبة مبدأ التناقض إلى باقي القضايا بنسبة واجب الوجود جل وعلا إلى باقي الممكنات، وحيث إنَّ الممكنات متقوّمة بالواجب عز اسمه فلا بد أن تكون القضايا كذلك، ومن هنا عطفوا الكلام للاحتياج المطلق جراء هذا التشبيه، لكنك عرفت بأنَّ صدق القضايا غير متقوّم بمبدأ التناقض، بل هو عائد لعللها الخاصة.

فالحق أن يقال: بأنَّ كلاً من القضايا البديهية والنظرية تحتاج إلى هذه القضية، لكن احتياج البديهيات إليها يختلف عن احتياج النظريات، فالنظريات تحتاج إلى أمّ القضايا في إثباتها وفي نفي نقيضها، بخلافه في البديهيات، حيث إنَّ الاحتياج لأمّ القضايا منحصر في نفي النقيض فقط، أما إثباتها فهو متأتٍّ من عللها الخاصة.

فلو فرضنا أنَّ شخصاً لم يسمع طيلة حياته باستحالة اجتماع النقيضين أصلاً، وليس له معرفة ودراية بمحتواها ومضمونها، فلم يدّع مدّع بعدم إمكانية أن يعبّر هذا الفرد عن حالة الفرح أو الحزن الموجودة في داخله فيقول: أنا فرح أو حزين جزماً ودون أدنى شك، فعلة الفرح والحزن لديه هي ناتجة

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٨٩.

من نفس وجودهما، دون أن تكون علتهما قضية استحالة اجتماع النقيضين.

أجل؛ إن التفات الفرد إلى نقيض هذه الحالات التي يحسّ بها يدعوه إلى نفي نقيضها، وهو غير متحصل دون الاتكاء على أولى الأوائل.

قال المصنف في «أصول الفلسفة»: «تفترق النظريات عن البديهيات في أنَّ النظريات تحتاج في كسب الصورة والمادة إلى ما سواها، بينا تتوفر البديهيات بنفسها على المادة والصورة... فحاجة كل قضية إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها... تختلف عن حاجة النظري إلى البديهي، الذي هو حاجة مادية وصورية...

إنَّ توقف النظري على البديهي إما أن يكون تولد مادة من مادة، وإما أن يكون في تولد صورة من صورة. ولا علاقة له بتوقف حكم على حكم آخر. أما توقف جميع القضايا على قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين فهو توقف العلم والحكم، لا توقف المادة والصورة»[1].

ومن هنا يظهر ـ خلافاً لما يظهر من المصنف في نصّ النهاية ـ بأنَّ الشك في أم القضايا لا يؤدي إلى انهيار العلم من رأسه؛ بداهة أنَّ توقف القضايا عليها ليس لأجل إثباتها، وهو هدف اليقين الأول، بل هو لنفي نقيضها، والذي هو هدف اليقين الثاني، وإذا كان الأمر كذلك فالشك فيها يفتح الباب أمام إمكان نقيض القضية، فيحتمل صدق القضية وصدق نقيضيها أيضاً، وهو مؤدٍّ إلى بطلان العلم من أساسه.

وبذلك يندفع إشكال كيفية تشكيل قياس من مقدمة واحدة، الأمر الذي لا يمكن قبوله في المنطق الأرسطي، فإننا نعرف بأنَّ كل قياس يجب أن تُفرض فيه مقدمتان [كبرى وصغرى]، فلابد من فرض امتلاكنا لأصل بديهي آخر

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٤٥٩ـ٤٦٠.

ـ مضافاً إلى أصل امتناع التناقض ـ بغية أن نشكل أوّل قياس منطقي.

واندفاع هذا الإشكال يتضح بعد معرفة أنَّ الأصل البديهي الذي شكّل مقدمة ـ بمرافقة أصل امتناع التناقض ـ إنما اعتمد على أصل التناقض في نفي نقيضه فقط، دون اعتماده عليه في الإثبات، بل هو أولي ثابت بنفسه.

البحث الرابع

فروع مهمة

فرّع المصنف على ما تقدّم فروعاً ثلاثة هي:

١ـ إنَّ أي قضية فرضناها لا تخلو من احتمالين: إما أن تكون صادقة، أو يكون نقيضها صادقاً وهي كاذبة. ويستحيل أن تخلو القضية من هذين الاحتمالين؛ لمبدأ التناقض السالف الذكر.

ففرض أن قضية وجود الله جلّ وعلا صادقة يعني بطلان صدق نقيضها، لكن صدق أي قضية لا يحول دون تطورها وتعميقها[١].

٢ـ إنَّ نقيض الواحد واحد، ولا واسطة بين النقيضين، فلو فرضنا أكثر من نقيض للشيء الواحد للزم ارتفاع النقيضين، فلو كان (ب) و(ج) نقيضين لـ (أ) للزم ارتفاع النقيضين عند صدق أي واحد منهما.

فمثلاً في حالة صدق (ب) فإن (أ) و(ج) غير صادقين، والحال أنهما نقيضان، وكذا في حالة صدق (ج) فإنَّ (أ) و(ب) غير صادقين أيضاً، مع أنَّ (أ) و(ب) نقيضان كما فرضناهما.

ومن ذلك يظهر بطلان ما نُسب إلى بعض المعتزلة من نظرية الحال،

---

(١) ولعل هذا هو مقصود القائلين بتطور الفكر البشري؛ حيث إنَّ الجميع متفقون على تطوّر الفكر وتقدمه. لكن فرض تغيّره إلى النقيض لا يمكن قبوله بحال من الأحوال.

للزومه ارتفاع النقيضين كما بيّنا.

٣ـ الأصل أن لا تناقض بين المفردات، بل التناقض هو بين القضايا، فالتناقض بين التصورين يعود إلى التناقض بين التصديقين، فتناقض الإنسان واللاإنسان يعود إلى التناقض بين وجود الإنسان وعدم الإنسان، اللذين يرجعان إلى قضيتي الإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود.

وقد أوضح المصنف الكلام في هذه النقطة في الفصل السادس من المرحلة السابعة من هذا الكتاب، ورأى بأنَّ التناقض بحسب « الحقيقة بين الإيجاب والسلب، ولا ينافي ذلك تحقق التناقض بين المفردات، فكل مفهوم أخذناه في نفسه ثمَّ أضفنا إليه معنى النفي، كالإنسان واللاإنسان والفرس واللافرس، تحقق التناقض بين المفهومين، وذلك أنّا إذا أخذنا مفهومين متناقضين ،كالإنسان واللاإنسان، لم نرتب أنَّ التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء، فالإنسان يطرد بذاته اللا إنسان، كما أنَّ اللا إنسان يطرد بذاته الإنسان.

وضروري أنه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللا إنسان ولم يناقضه، فالإنسان واللا إنسان إنما يتناقضان لأنهما في معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان، ولا يتم ذلك إلا باعتبار قيام الوجود بالإنسان، وكذا العدم، فالإنسان واللا إنسان إنما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين، وهما قضيتا الإنسان موجود وليس الإنسان بموجود»[1].

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «البديهي».

يمكن أن يطرح تساؤل عن كيفية وجود هذه البديهيات عند الإنسان، مع إيماننا بأنها ليست فطرية بالمعنى الذي يقوله بعض اتجاهات المنهج العقلي في

(١) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٤٦ـ١٤٧.

الفلسفة الأوربية، وكما يقول القرآن الكريم: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾(١).

لقد حاول صدر المتألهين الإجابة على هذا التساؤل في كتاب الأسفار، وطُرح كذلك في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للمصنف، فلاحظ(٢).

* قوله ﷺ: «ويسمى ضرورياً».

بمعنى أنَّ العقل مضطر للتصديق بها، خصوصاً في القضايا التي لا يمكن الاستدلال عليها.

* قوله ﷺ: «وقد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام».

صرّح المصنف في رسالة البرهان على أنَّ الحصر المذكور هو حصر عقلي لا استقرائي.

قال المصنف في رسالة البرهان: «قسم القوم القضية الضرورية إلى ستة أقسام بالاستقراء...»(٣).

* قوله ﷺ: «على ما بيّنوه في المنطق».

لا يخفى عليك ما في هذه الإحالة من نظر؛ فإنَّ البحث عن هل البسيطة وما الحقيقة من مختصات البحث الفلسفي، ومن بعد ذلك يتحمل البحث المنطقي التحري عن أحكامها؛ فهو علم الفكر أو التفكير، ومن خلاله يُعلم سبل الانتقال من المعلوم إلى المجهول. لكن من يذهب إلى أن المنطق هو الباحث عن صورة الشيء ومادته فسوف تكون الإحالة في محلها.

* قوله ﷺ: «وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصور

---

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٢) لاحظ في هذا الصدد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٣٨١.
أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٣٠٣ـ٣٤٤.

(٣) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة البرهان، مصدر سابق: ص٢٣١.

الموضوع والمحمول».

لم يذكر المصنف النسبة الحكمية كشرطٍ للتصديق بالأوليات، واكتفى بمجرد تصور الموضوع والمحمول، وهو كما ترى؛ فإنَّ صرف تصورهما لا يكفي في التصديق بهما، ولابد من ملاحظة النسبة بينهما.

اللهم إلا أن يوجه كلام المصنف بكون مراده تصور ذات الموضوع بمعية موضوعيته، وتصور ذات المحمول بمعية محموليته، فيكون تصور الموضوع والمحمول من الوصف المشعر بالعلية.

ولعل الشاهد على هذا التوجيه هو أنَّ الموضوع لا يكون موضوعاً ما لم يكن جزءاً من قضية. وعدم كونه كذلك لا يصيّره موضوعاً، بل هو تصور، وكذا الأمر في المقدم والتالي.

* قوله ﭭ: «وأولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما».

ناقش شيخنا الأستاذ جوادي آملي ـ وتبعه على ذلك بعض المحققين ـ في دعوى أنَّ أول قضية يتعلق التصديق بها، وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهية، هي: قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، بالقول:

إنَّ أول قضية يتعلق التصديق بها إنما هي أصل تحقق الواقعية، ومع فرض عدم تحققها لا معنى لفرض اجتماع هذه الواقعية مع نقيضها أو ارتفاعها معه(١).

ولقد أشار المصنف لهذه الحقيقة في حواشيه على الإلهيات بالمعنى الأخص من كتاب الحكمة المتعالية، ورأى بأنَّ هذه الواقعية «لا تقبل البطلان والرفع لذاتها؛ حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، مصدر سابق: ج١ ق٢، ص٦٩ـ٧٠. نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٨٨.

بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً أي الواقعية ثابتة»(١).

* قوله تتئل: «وهي منفصلة حقيقية».

إنَّ المنفصلة الحقيقة ـ كما هو واضح ـ صادقة بجميع فروضها الأربعة، وعليه فيمكن أن نقول: إمّا أن يكون الإيجاب صادقاً أو يكون السلب صادقاً، لكن الإيجاب صادق، فليس السلب صادقاً. أو نقول: لكن السلب صادق فليس الإيجاب صادقاً. أو نقول: لكن الإيجاب ليس بصادق فالسلب صادق. أو نقول لكن السلب ليس بصادق فالإيجاب صادق.

* قوله تتئل: «ويتفرّع على ذلك...».

في جميع هذه الفروع مرادفة بين القضية والتصديق.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٦، ص١٤.

+ إشارات وإثارات

❖ اليقين بين النظرية الأرسطية ونظرية حساب الاحتمالات

اليقين وفقاً لرؤية أرسطو لا يتحصل إلا وفق شروط القياس التي وضعها في منطقه، والتي تقدّم الحديث عن بعضها إجمالاً. لكن الأستاذ الشهيد الصدر خالفه في ذلك، وذهب إلى إمكانية تحصيل اليقين عن طريق نظرية حساب الاحتمالات أيضاً، هذه النظرية التي شيّد أركانها في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، مطبقاً إياها في العديد من الحقول المعرفية التي تناولها.

لقد جاءت أبحاث الأستاذ الشهيد في إطار ما أحسه ضرورياً لإعادة تركيب المعرفة في إطارها الصحيح، فسعى جاهداً لتأسيس نظرية تُفسِّر المعرفة من خلالها ببُعد واقعي استقرائي هو الذي يشكل مصدر معارفنا في الأعم الأغلب.

لقد قرر السيد الشهيد هناك بأنَّ جلّ المعارف البشرية قائمة على أساس الاستقراء لا القياس الأرسطي، وأن إفادة المتواترات لليقين غير مبني على قياس خفي ـ كما يذهب لذلك أرسطو ـ بل هو نتاج حساب الاحتمالات التي تزيد في نسبة الطرف الموافق، حتى تتضاءل نسبة حصول المخالفة فتمسي كالعدم.

لقد طُرح مبحث الاستقراء منذ آلاف السنين على بساط البحث، وهو

يواجه مشكلة غير قابلة للحلّ وفقاً لجهاز أرسطو المفاهيمي في تحصيل اليقين، فكيف يمكن استنتاج نتيجة كلية من خلال مشاهدة مجموعة من الجزئيات؟ ومشكلة التعميم هذه دعت المدارس الغربية إلى طرح الحلول والتفسيرات، من غير أن يكتب لها النجاح، ومن غير أن تجيب على مهم الإشكالات التي تقف أمامها.

إنّ المشكلة التي يعاني منها الدليل الاستقرائي هي في القفزة من الخاصّ إلى العامّ؛ لأنّ النتيجة فيه أكبر من مقدّماتها، وليست مستبطنة فيها. فهو يقرّر في المقدّمات أنّ كميّة محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجة عامّة، هي: أنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض، كما هو الحال في الدليل الاستنباطي؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً، فبالإمكان أن نفترض أنّ تلك الكميّة المحدودة من القطع الحديديّة قد تمدّدت بالحرارة فعلاً، ونفترض في نفس الوقت أنّ التعميم الاستقرائي القائل: إنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، خطأ، دون أن نقع في تناقض منطقي؛ لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأوّل.

وهكذا نعرف أنّ منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقيّ، ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض. وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي، فإنّه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ، وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي[1].

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقيّ المشترك للعلوم الطّبيعيّة والإيمان بالله تعالى، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤٠٦هـ ق ـ ١٩٨٦م: ص٦ـ٧.

وبغية الوقوف على تفريق واضح بين النظرية الأرسطية ونظرية حساب الاحتمالات التي طرحها الأستاذ الشهيد علينا الإشارة إلى مسألتين:

المسألة الأولى: المصدر الأساسي للمعرفة

يؤمن الاتجاه العقلي بوجود قضايا وعلوم يدركها الإنسان بصورة مستقلة عن الحسّ والتجربة، وهذه القضايا تشكّل البناء الفوقاني المعرفي بشكل عام، والأساس الذي تُؤسس عليه. أما الاتجاه التجريبي فيعتقد بأن التجربة والخبرة الحسيّة هي المصدر الأساسي للمعرفة، ولا نملك أي معرفة قبلية مستقلة عن الحسّ والتجربة.

أما المذهب الذاتي ـ الذي يطرحه الأستاذ الشهيد ـ فهو يتّفق مع الاتجاه العقلي المؤمن بوجود قضايا قبلية أولية، لكنه يناقش في كثير من الأوليات التي ادعاها الاتجاه العقلي.

المسألة الثانية: تفسير نمو المعرفة

يختلف المذهب الذاتي للأستاذ الشهيد عن الاتجاه العقلي الأرسطي في كيفية تفسير عملية نموّ المعرفة، وماهية التفسير المعقول لكيفية نشوء معارف جديدة من تلك المعارف الأولية القبلية، وفي كيفية استنتاج قضايا جديدة من تلك القضايا الأساسية الأولية؟

حيث لا يعترف المذهب العقلي الأرسطي إلا بطريق واحدة لتوالد المعرفة ونموها، وهو التوالد الموضوعي. بخلاف المذهب الذاتي، حيث يرى طريقين لهذه العملية، أحدهما: التوالد الموضوعي، والآخر: التوالد الذاتي، ويرى المذهب الذاتي أيضاً: بأن الجزء الأكبر من معارفنا إنما هو وليد هذا الطريق الأخير.

ولإيضاح طبيعة هذا الخلاف، علينا الاستعانة بمثال تطبيقي، ومن ثمَّ نأتي لتحليل طبيعة الخلاف الحاصل بين هذين النظريتين:

لو قلنا بأن العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث، فستكون النتيجة: العالم حادث.

فيقينيّة هذه النتيجة وفقاً للمذهب الأرسطي لا يمكن الوصول إليها دون وجود ترابط موضوعي قائم بين هذين العنصرين (الحدوث والعالم)، والقياس المنطقي المتقدم ليس إلا كاشفاً عن هذه النتيجة الموضوعية الواقعية القائمة على أساس الترابط العلي والمعلولي، وليس له دور في تقرر هذه النتيجة وعدم تقررها، بل الواقع الموضوعي ثابت بصورة مستقلة بقطع النظر عن الإدراك وعدمه[1]. وهذا ما يعبّر عنه بطريقة التوالد الموضوعي.

فالمنهج الأرسطي يعتقد بأن العنصر الذاتي وهو (إدراك هذه النتيجة وتعميمها) مترتب على وجود العنصر الموضوعي، ومع عدم وجوده ـ أي عدم وجود علاقة ترابطية بين عنصري التغيّر والحدوث ـ لا مجال لإدراك هذه النتيجة ولا مجال لتعميمها. ولم يقبل هذا المنهج غير هذا الطريق في تحصل المعارف والعلوم.

أما نظرية حساب الاحتمالات فقد طرحت طريقاً آخر لتوالد المعرفة، عبّرت عنه بطريقة التوالد الذاتي، هذه الطريقة التي تجيز توالد المعرفة على أساس تلازم العلمين، من غير حاجة إلى تلازم موضوعي للمعلومين. فالتوالد الذاتي يكشف عن تلازم نفس أمري بين الحادثتين، والتوالد الموضوعي يخبر عن تلازم خارجي بينهما.

قال الأستاذ الشهيد: «المذهب العقلي لا يعترف عادةً إلاّ بطريقة واحدة لنموّ المعرفة، وهي: طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي: أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة، إحداهما: التوالد الموضوعي، والأُخرى: التوالد

---

(١) قد يقول قائل: ما هي جدوى القياس إذن؟

نقول: إن القياس هو لتحصيل العلم بهذه النتيجة، لا إيجاد هذه النتيجة (م).

الذاتي. ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»[١].

من هنا لجأ المذهب العقلي الأرسطي إلى تبرير النتائج الاستقرائية على أساس فكرة التوالد الموضوعي، وأن هذه النتائج المتأتية من هذه الاستقراءات ليست متأتية من توالد ذاتي، بل إن كل استدلال استقرائي مرجعه إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية قبلية تقول: إن الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية، وصغرى مستمدة من الخبرة الحسية تقول: إن (أ) و (ب) اقترنا بشكل دائم وأكثري.

وأكد أيضاً على أنّ الصغرى الحسية في القياس المتقدم لا تكفي بمفردها للتعميم؛ إذ لا يستند عنصر التعميم فيها إلى مسوّغ موضوعي، ولابد لنا إذا ما أردنا التعميم في الاستدلالات الاستقرائية من الاستناد إلى مسوّغ موضوعي توجده الكبرى العقلية الأولية، والتي أبانت عن واقع موضوعي هو الذي سوّغه (=التعميم).

«وبكلمة مختصرة: إنّ المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحّتها من الناحية المنطقيّة بأنّها: إمّا أن تكون معارف أوليّة تعبّر عن الجانب العقلي القبلي من المعرفة البشريّة، وإمّا أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعي.

وخلافاً لذلك يؤمن المذهب الذاتي في المعرفة بأنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم والمعارف ـ التي يعترف المنطق الأرسطي بصحّتها من الناحية المنطقيّة ـ مستنتج من معارفنا الأوّلية بطريقة التوالد الذاتي لا الموضوعي»[٢].

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص١٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص١٢٦.

٥ـ فرق السفسطائية وتحليلها ونقدها

تنبيه

السوفسطيُّ ـ وهو المنكرُ لوجودِ العلمِ مطلقاً ـ لا يسلِّمُ قضيةَ أولى الأوائل؛ إذ لو سلّمَها كان ذلك اعترافاً منه بأنَّ كلَّ قضيتينِ متناقضتينِ فإنَّ إحداهما حقّةٌ صادقةٌ، وفيه اعترافٌ بوجودِ علم ما.

ثمَّ إنَّ السوفسطيَّ بما يُظهِرُ من الشكِّ في كلِّ عقدٍ، إما أن يعترفَ بأنه يعلمُ أنه شاكٌّ، وإما أن لا يعترفَ. فإنَّ اعترفَ بعلمِه بشكِّه، فقد اعترفَ بعلم ما، فيضافُ إليه تسليمه لقضيةِ أولى الأوائل، ويتبعُه العلمُ بأنَّ كلَّ قضيّتينِ متناقضتينِ، فإنَّ إحداهما حقّةٌ صادقةٌ، وتعقبُ ذلك علومٌ أخرى.

وإن لم يعترفْ بعلمْه بشكِّه، بل أظهرَ أنه شاكٌّ في كلِّ شيء، وشاكٌّ في شكِّه، ليسَ يجزمُ بشيءٍ، لغتْ محاجّتُه، ولم ينجعْ فيه برهانٌ.

وهذا الإنسانُ إمّا مصابٌ بآفةٍ اختلَّ بها إدراكُه، فليراجع الطبيبَ، وإما معاندٌ للحقِّ يُظهرُ ما يُظهرُ ليدحضَ به الحقَّ، فيتخلَّصَ من لوازمِه، فليُضربْ، وليُعذَّبْ، وليُمنع مما يحبُّه، وليُجبرْ على ما يُبغضُه؛ إذ كلُّ شيءٍ ونقيضُه عندَه سواءٌ.

نعم؛ بعضُ هؤلاء المظهرينَ للشكِّ ممّن راجعَ العلومَ العقليةَ، وهو غيرُ مسلّحٍ بالأصولِ المنطقيةِ، ولا متدرّبٍ في صناعةِ البرهان، فشاهدَ اختلافَ الباحثينَ في المسائل بالإثباتِ والنفيِ، ورأى الحججَ التي أقاموها على طَرَفَي النقيضِ، ولم يقدرْ ـ لقلّةِ بضاعتِه ـ على تمييزِ الحقِّ منَ الباطلِ، فتسلّمَ طَرَفَي [طريق] النقيضِ في المسألةِ بعدَ المسألةِ، فأساءَ الظنَّ بالمنطقِ، وزعمَ أن لا طريقَ إلى إصابةِ الواقعِ يُؤمَنُ معَهُ الخطأُ في الفكرِ، ولا سبيلَ إلى العلم بشيءٍ على ما هو عليه.

وهذا كما ترى، قضاءٌ بتّيٌّ منه بأمورٍ كثيرةٍ، كتباينِ أفكارِ الباحثينَ

وحججِهم، من غيرِ أن يترَجَّحَ بعضُها على بعضٍ، واستلزامِ ذلك قصورَ الحجةِ مطلقاً عن إصابةِ الواقع، فعسى أن يرجعَ بالتّنبيهِ عن مزعَمتِه، فليُعالجْ بإيضاحِ القوانينِ المنطقيةِ، وإراءةِ قضايا بديهيةٍ لا تقبلُ الشكَّ في حالٍ من الأحوال، كضرورةِ ثبوتِ الشيءِ لنفسِه، وامتناعِ سلبِه عن نفسِه. وليُبالغْ في تفهيمِ معانيَ أجزاءِ القضايا، وليُؤمرْ أن يتعلّمَ العلومَ الرياضية.

وهناك طائفتانِ من الشكاكينَ دونَ من تقدّمَ ذكرُهم، فطائفةٌ يسلّمونَ الإنسانَ وإدراكاتِه، ويظهرونَ الشكَّ في ما وراءِ ذلك. وطائفةٌ أُخرى تفطّنوا بما في قولِهم: (نحنُ وإدراكاتُنا) من الاعترافِ بأنَّ للواحدِ منهم علماً بوجودِ غيرِه من الأناسيِّ وإدراكاتِهم، ولا فرقَ بينَ هذا العلمِ وبينَ غيرِه من الإدراكاتِ في خاصّةِ الكشفِ عمّا في الخارج، فبدّلُوا الكلامَ من قولِهم: (أنا وإدراكاتي).

ويدفعُه: أنَّ الإنسان ربما يخطئُ في إدراكاتِه، كأخطاء الباصرةِ واللّامسةِ وغيرِها من أغلاطِ الفكرِ، ولولا أنَّ هناكَ حقائقَ خارجيةً يطابقُها الإدراكُ أو لا يطابقُها، لم يستقمْ ذلك. على أنَّ كونَ إدراكِ النفسِ وإدراكِ إدراكاتِها إدراكاً علمياً، وكونَ ما وراءَ ذلك من الإدراكات شكوكاً، مجازفةٌ بيّنةٌ.

ومن السفسطةِ قولُ القائل: إن الذي يفيدُه البحثُ التجربيُّ أنَّ المحسوساتِ ـ بما لها من الوجود الخارجيِّ ـ ليستْ تطابقُ صورَها التي في الحسّ، وإذ كانتِ العلومُ تنتهي إلى الحسّ، فلا شيءَ من العلومِ يطابقُ الخارجَ، بحيثُ يكشِفُ عن حقيقتِه.

ويدفعُه: أنه إذا كان الحسُّ لا يكشِفُ عن حقيقةِ المحسوسِ على ما هو عليه في الخارجِ، وسائرُ العلوم منتهيةٌ إلى الحسّ، حُكمُها حُكمُه، فمن أين ظهرَ أنَّ الحقائقَ الخارجيةَ على خلافِ ما ينالُه الحسّ؟ والمفروضُ أنَّ كلَّ إدراكٍ حسيٌّ أو منتهٍ إلى الحسّ، ولا سبيلَ للحسِّ إلى الخارجِ؟! فمآلُ القولِ إلى

السفسطةِ.

كما أنّ مآلَ القولِ بأنَّ الصورَ الذهنيةَ أشباحٌ للأمورِ الخارجيةِ إلى السفسطةِ.

ومن السفسطةِ أيضاً قولُ القائل: إنَّ ما نعدُّه عُلوماً ظنونٌ، ليست من العلمِ المانعِ من النقيضِ في شيءٍ.

ويدفعُه أنَّ هذا القولَ: (إنَّ ما نعدُّه علوماً ظنونٌ) بعينِه قضيةٌ علميةٌ، ولو كان ظنياً لم يُفدْ أنَّ العلومَ ظنونٌ، بل أفادَ الظنَّ بأنها ظنونٌ، فتأمّله واعتبرْ.

وكذا قولُ القائل: إنَّ عُلومَنا نسبيةٌ مختلفةٌ باختلافِ شرائطِ الوجودِ، فهناك بالنسبةِ إلى كُلِّ شرطٍ علمٌ، وليس هناك علمٌ مطلقٌ، ولا هناك علمٌ دائمٌ، ولا كليٌّ، ولا ضروريٌّ.

وهذه أقوالٌ ناقضةٌ لنفسِها، فقولُهم: (العلومُ نسبيةٌ) إن كان نفسُه قولاً نسبياً، أثبتَ أنَّ هناك قولاً مطلقاً، فنقضَ نفسَه. ولو كان قولاً مطلقاً، ثبتَ به قولٌ مطلقٌ، فنقضَ نفسَه.

وكذا قولُهم: لا عِلمَ مطلقاً. وقولُهم: لا عِلمَ كُليّاً، إن كان نفسُه كُليّاً نقضَ نفسه، وإن لم يكن كُليّاً، ثبتَ به قولٌ كليٌّ، فنقضَ نفسَه. وكذا قولُهم: لا عِلمَ دائماً. وقولُهم: لا عِلمَ ضروريّاً، ينقضانِ أنفسَهما كيفما فُرِضا.

نعم؛ في العلومِ العمليةِ شوبٌ من النسبيةِ، ستأتي الإشارةُ إليهِ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

البحث الخامس

فرق السفسطائية

عرض المصنف في هذا المقطع من الفصل لفقرة أساسية هي:

فرق السفسطائية وما يمكن إيراده عليها.

ورغم أنَّ المصنف لم يتعرض لتأريخ السفسطائية، إلا أنَّ العرض الموجز لما جاء في تأريخ هذه الفرقة ـ بعنوان مقدمة ـ يساهم بشكل وبآخر في وضوح مبادئه التصورية، وبالتالي الإسهام في معرفة الطريقة الصحيحة التي يمكن من خلالها نقد هذا الاتجاه، والملاحظة عليه.

حقيقة السفسطائي وتحليل آرائه

«يشير مصطلح السفسطة إلى الاستدلال الصحيح في ظاهره المعتلّ في حقيقته، والذي تكون غايته المغالطة والتمويه على الخصم في المبارزات الحوارية أو المخاطبات العامة، إنها إذن نوع من العمليات الاستدلالية التي يقوم بها المتكلم وتكون منطوية على فساد في المضمون أو الصورة قد لا ينتبه إليه المخاطب، فيقع ضحية هذه الحيل السفسطية فيعتقد في الكذب صدقاً وفي الباطل حقاً.

وإذا عدنا إلى الأصل اللغوي اليوناني للفظة [Sophia] نجدها تدلّ على

(الحكمة) و(المعرفة)، وبالتالي يكون السوفسطائي [sophiste] هو الحكيم المتسبب للسفسطة. غير أنَّ حكمة السوفسطائي كانت دائماً محطّ اعتراض من طرف الفلاسفة (=الفيلسوف هو محبّ الحكمة: فيليا + صوفيا) الذين كانوا يؤكدون أن السوفسطائي هو مجرد مدَّعٍ للحكمة ومتشبّهٍ بالفيلسوف، دون أن يكون فيلسوفاً بالفعل؛ لأنَّ الفيلسوف الحقيقي هو الناظر في حقيقة الوجود نظراً شمولياً غايته الإحاطة بمبادئه الأولى كما هي فعلاً، وهذا ما يفتقده السوفسطائي كلية.

لقد ارتبط مفهوم السفسطة بالحركة السوفسطائية، وهي حركة فكرية واجتماعية نشأت وترعرعت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد ورفعت شعار (الإنسان مقياس كل شيء)، ودافعت عن نسبية الحقيقة وارتباطها بالظروف المتغيرة، فانتهت إلى التأكيد على أهمية اللجوء للحيل الخطابية والألاعيب القولية لتحقيق المصالح الشخصية، وعلى رأسها التأييد الجماهيري في المعارك السياسية التي كانت (أثينا) مسرحاً لها خلال هذه الفترة.

ولم يكتف السوفسطائيون بممارسة السفسطة وحدهم، بل تمكنوا من إقناع صفوة المجتمع آنذاك بضرورة تلقي دروس في هذا المجال إن كانوا يرغبون في تحقيق مصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية، فتمكنوا بفضل ذلك من جمع ثروات عظيمة. غير أن هذه الحركة ستتعرض لنقد لاذع من طرف المدرسة العقلانية في الفلسفة اليونانية ممثلة بشكل أساسي في سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد حاول هؤلاء الكشف عن مظاهر التمويه والخداع في أساليب الحجاج والنظر والمناظرة عند السوفسطائيين، مما أدى إلى انحسار نفوذ هذه الحركة تدريجياً لتفسح المجال أمام التصور العقلاني المؤمن بالقيمة المطلقة للحقيقة والذي سيغدو علامة مميزة للفكر اليوناني ولمختلف المدارس

التي تأثرت به لاحقاً، وهذا التصور تمثله الفلسفة باعتبارها نظراً عقلياً غايته السير في طريق الحقيقة، أما السفسطة فستصبح ابتداءً من هذه اللحظة مرادفة لكل ممارسة فكرية باطلة ومخادعة، كما ستغدو شخصية السوفسطائي معادلاً لشخصية المخادع الذي يتحايل بالكلام والخطاب، قصد الوصول إلى أغراضه السيئة في الغالب، ولا تزال آثار هذه النظرة القدحية حاضرة إلى يومنا هذا، فالناس عموماً لا ينظرون إلى محترف الكلام والخطابة إلا بنوع من التوجس والريبة، ويعتقدون أن خلف هذا الكلام المنمق تتخفى غايات ومصالح شخصية ،خصوصاً إذا تعلق الأمر بالمجال السياسي»[1].

بعد أن وضح جزء من تأريخ هذه الفرقة، نعود لما جاد به المصنف في هذا المجال، فقد قرر في بداية الفقرة بأنَّ إنكار الواقعية لا يجعل الفرد سفسطائياً، وإلا لكان أكثر الناس سفسطائيين. بل إنَّ ذلك يتحقق في حالة إنكار أصل العلم، وهو يحصل لمن أنكر أم القضايا.

فِرق السفسطائية وما يمكن إيراده عليها

نوّع المصنف الفرق السفسطائية بنحو الاستقراء إلى فرق تسع، وذكر كيفية علاج كل فرقة منها، ومن الواضح بأنَّ «الكلام هنا في من يدّعي الشك أو يعدّ من الشكاكين، وإن لم يكن في الحقيقة سفسطائياً منكراً لوجود العلم»[2].

في البدء ولأجل الدخول في عرض الفرق السفسطائية ينبغي أن يُعلم بأنَّ السفسطائي لا يخلو حاله من أمرين: إما أن يكون معترفاً بشكه، قائلاً: بأني

---

(١) مقال نُشر في موسوعة [Wikipedia] الانترنيتية، بتصرف. ولاحظ أيضاً: تلخيص المحصّل، نصير الدين الطوسي، مصدر سابق: ص٤٥ـ٤٦.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٩١.

أعلم بشكي وترديدي في كل شيء، أو أنه لا يعترف بذلك، بل يذهب إلى شكه في كل شيء، بل يشك في شكه أيضاً. وعليه جاء تنويع الفرق إلى الفرق التالية:

الفرقة الأولى

تعترف هذه الفرقة من السفسطائية بشكها وترديدها، وتعي تماماً علمها به، وهذا خير شاهد على اعترافهم بعلم ما، وهو يؤدي إلى قبولهم وإذعانهم بأمّ القضايا (استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين)، فإنّ عدم قبولهم إياها يبقي احتمال أن يكونوا في عين كونهم شاكين غير شاكين قائماً.

وعليه فيُضَمّ لعلمهم بشكّهم إيمانُهم بأمّ القضايا، وسوف يتبع هذه القضية العلم والجزم بوجود قضية صادقة في كل قضيتين متناقضتين، ومن ثمّ يتبع ذلك اعتراف بعلوم أخرى.

الفرقة الثانية

لا تقرّ هذه الفرقة بعلمها بشكها، وتقرُّ بالشك والترديد في كل شيء، بل هي شاكة في شكها أيضاً، ومثل هذه الفرقة لا ينجع معها برهان، وتكون محاججتهم لغواً.

والإنسان الذي يذهب مذهب هذه الفرقة إما أن يكون مبتلى بمرض داخلي أصاب جهازه الإدراكي فعطّله عن العمل، فعليه مراجعة الطبيب لعلاجه. وإمّا أن يكون معانداً للحق والحقيقة، فيظهر ما يتصور به دحضاً له؛ للهروب من لوازمه وآثاره؛ لأجل تبرير ما يقوم به من فساد وتجنٍّ، إذ أنّه لا يذعن بشيء على الإطلاق.

مثل هذا الشخص مريض بمرضٍ خفي لا علاج له إلا الضرب والمنع عما يحبّ، وإجباره على ممارسة ما يبغض؛ بداهة كونه منكراً لأم القضايا، وعليه

فيكون الشيء ونقيضه سيان بالنسبة إليه، فعندما يعترض على ضربه يجاب حينها: بأنَّ الضارب والمضروب وما يضرب لا دليل على وجودهما، وعلى فرض وجودهما فمن الممكن أن لا يكونا موجودين!

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في علاج منتسب هذه الفرقة: «وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجع واللاوجع واحد، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد»[1].

وقال صدر المتألهين أيضاً: «فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له الضرب واللاضرب، والحرق واللاحرق واحد، فعلاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب، فإنَّ مثل هذا الإنسان إذا كابر وعاند، ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء، بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء، التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ، فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا»[2].

الفرقة الثالثة

من بين أولئك الذين يظهرون الشك والترديد في كل شيء فرقة ثالثة غير

---

(١) إلهيات الشفاء، ابن سينا، مصدر سابق: ص٥٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤٤٥-٤٤٦، بتصرف.

الماليوخيا: آفة نفسية تتصف بظهور الرغبة في الانطواء على النفس، والعزلة والنفور من الناس، وكره الحياة، والتأكيد على تفاهتها، والضجر، والأرق، والصمت، والحزن، وعدم الاهتمام بالعالم الخارجي، ومحاولة الانتحار في بعض الحالات. لاحظ في هذا الصدد: معجم المصطلحات العلمية العربية، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ ق: ص١٩٩. كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٣٢. (م).

مبتلاة بمرض نفسي وليس لديها هدف مواجهة الحق وإنكاره، بل ولجوا العلوم العقلية قبل أخذهم لضوابط وقوانين المنطق بصورةٍ صحيحةٍ، وقبل دربتهم في صناعة البرهان المفيد لليقين دون سائر الصناعات، فرأوا اختلاف المحققين، حيث أثبت بعضهم آراءً ونفاها بعض آخر، وبسبب قلة بضاعتهم العلمية لم يتمكنوا من تمييز الحق من الباطل، الأمر الذي جعلهم يسيئوا الظن بالمنطق وجدواه وفائدته، وعليه فلم يرو طريقاً مصوناً من الخطأ في الوصول إلى الواقع، ولا طريق للعلم بشيء كما هو عليه واقعاً.

وقد لاحظ المصنف على طرح هذه الفرقة تضمّنه لأحكام قطعية في أمور كثيرة، إذ شمل طرحهم الإيمان بوجود اختلاف بين المحققين، وتباين أدلتهم فيها، ورجحان بعض هذه الأدلة على بعض، وأخيراً استلزام هذا الأمر لعدم نهوض الاستدلال بشكل كلي على كشف الواقع وإراءته. وعليه فلا محيص من كون مؤمني هذه الفرقة قد نقضوا مقولتهم ـ التي عرضوا لها في ما تقدّم ـ بنفس عرضهم للمدعى. وعلى هذا الأساس أمل المصنف عودتهم عن مدعاهم بالتنبيه لهذا الأمر.

ومع غفلتهم عن هذا التنبيه يوجد طريقان لعلاجهم:

١ـ محاولة إيضاح أصول القواعد المنطقية لهم بشكل جلي، وإرجاعهم إلى البديهيات التي لا خلاف فيها بوجهٍ من الوجوه نظير ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع سلبه عن نفسه.

كما أنَّ الإصرار في تبيين أجزاء القضية من موضوع ومحمول أو مقدم وتالٍ يساهم في علاج هذه الفرقة؛ وذلك لأنَّ إنكار الكثير من القضايا عائد إلى عدم وجود التصور الصحيح عن أجزائها.

٢ـ توجيههم لدراسة الرياضيات، وذلك لسببين:

السبب الأول: بغية «رياضة الذهن وإلمامه بالمعقولات حتّى يستعدّ

لإدراك القضايا الفلسفية»[1].

السبب الثاني: «الالتفات إلى علوم نظرية لا اختلاف فيها؛ وذلك لوضوح مفاهيمها، وبداهة القياس فيها، فإنَّ لميّة ابتعاد الرياضيات عن الغلط... هو وضوح مفاهيمها[2]، وبداهة شكل القياس فيها»[3].

قال صدر المتألهين في علاج هذه الفرقة:

«فعلاجه بحلّ شكوكه، وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات أولاً، ثمَّ بأحكام قوانين المنطق ثانياً، ثمَّ بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة، وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة.

وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة؛ لأنَّ أهلية إدراكها في غاية الندرة، ونهاية الشذوذ، والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم»[4].

الفرقة الرابعة والخامسة

تؤمن الفرقة الرابعة والخامسة من هذه الفرق بوجود الإنسان، لكنهما يختلفان في كون الفرقة الرابعة تؤمن ـ علاوة على وجود الإنسان ـ بوجود الإدراكات الإنسانية، بخلاف الفرقة الخامسة التي تفطّنت إلى ما في هذا الكلام من محاذير لا يمكن قبولها، فإنَّ تعبير: (نحن وإدراكاتنا) يثبت بأنَّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسي، فخاصية العلم هي الكشف وإراءته ما في الخارج، فكما أنَّ لدينا علماً بوجود الآخرين من الأناسي

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٩٤.

(٢) وقد أوضح الشيخ الرئيس علل ابتعاد الرياضيات عن الغلط بخلاف غيرها من العلوم في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات شفائه فراجع: ج٣، ص١٩٦.

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٩٤.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤٤٦.

وإدراكاتهم خارجاً فكذا نشاهد غيرهم من الحيوانات والجمادات وغيرهما أيضاً، ولا فرق بين ذلك الإدراك وهذا في خاصية الكشف الواقع الخارجي، لكي نجعل الأول كاشفاً دون الثاني. وجرّاء ذلك استعاضوا عن قول (نحن وإدراكاتنا) إلى (أنا وإدراكاتي).

أما الدليل الذي قاد هؤلاء إلى مثل هذا القول هو وجود الأخطاء في إدراكات الحواس الإنسانية في كل مستوياتها، فلو كان بين يدينا إناءين من الماء أحدهما حار، والآخر بارد، ووضعنا إحدى يدينا في الماء البارد والأخرى في الماء الحار، وأخرجناهما معاً لنضعهما في ماءٍ فاتر فسوف تخبرنا اليد التي كانت في الماء البارد بأنَّ هذا الماء حارٌ، وتقول لنا الثانية التي كانت في الماء الحار بأنَّ هذا الماء بارد، مع أنَّ البرودة والحرارة لا يجتمعان في مكان واحد، وهذا يُدلّل على عدم وجود طريق يمكن الاستناد إليه للوصول للواقع. بيد أنَّ هذا الدليل يستند إليه المنكر للواقعية أيضاً[1].

وقد أبدى المصنف في بداية الرد على هاتين الفرقتين ملاحظة أساسية، فقد أخرج الخطأ ـ وفقاً لرؤيته التي تقدّم الحديث حولها ـ من دائرة الحسّ، ورأى عدم وجوده فيه؛ لأنّه يتصل بمحسوساته حضوراً. وعلى هذا الأساس فوجود الأخطاء في بعض الإدراكات حقّ لا خلاف فيه، إلا أنَّ وجود الخطأ في بعض الإدراكات يُدلّل على وجود حقائق خارج دائرة ومحوطة الإنسان وإدراكاته؛ إذ إنَّ خطأها يعني أنَّ هناك واقعاً خارجياً لم تطابقه هذه الإدراكات، فوصفت بالخطأ جراء ذلك.

فالمصنف يذهب ـ على ما أوضح ذلك في كتابه أصول الفلسفة ـ إلى أنَّ الخطأ ينحصر في دائرة الفكر فقط، ولا خطأ في دائرة الإحساس، والأخطاء في

---

(١) لقد عدّ القدماء أخطاء الحواس إلى ما يصل إلى ٨٠٠ خطأ، وفي الوقت الحاضر فالأخطاء أكثر بكثير من هذا العدد.

عالم التكوين ليست بمطلقة، بل هي نسبية، وكل خطأ نسبي يقابله صواب، ولا يعقل وجود خطأ ولا يقابله صواب.

وبعد اتضاح مركز الخطأ والصواب، انتقل المصنف لدفع ما يقال من تفريق بين إدراكات النفس وإدراك إدراكاتها، وبين سائر الإدراكات، بجعل الأولى إدراكات علمية يجوز الاستناد عليها، والثانية شكوك لا يصح الركون إليها؛ إذ إنَّ هذا التفريق ليس إلا مجازفة واضحة، وما يقال في فذلكة هذا التفريق بكون النفس وإدراكاتها مدرَكة (بالفتح) بعلمٍ حضوري، وأنَّ باقي الإدراكات هي علوم حصولية، غير سديد أيضاً (وفقاً لمبنى المصنف[1])؛ وذلك لأنَّ المصنف أرجع العلم الحصولي إلى علم حضوري كما تقدّم.

الفرقة السادسة

ذهب بعض أنصار المذهب التجريبي إلى أنَّ الصور الحسية التي لها تحقق في ظرف إدراكنا لا تطابق الأشياء الخارجية المتعلقة بالإدراك الحسي، فلا يوجد في الخارج واقعية تسمى باللون الأسود أو الأحمر أو الأخضر وما شابه ذلك، بنحو لو فرضنا عدم وجود الإنسان أو الحيوان فلا وجود لهذه الألوان أصلاً.

وكذا الأمر في الأصوات، «فإنَّ الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه؛ بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا ظهر في السمع في صورة الصوت، وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون، فالحواس التي هي مبادئ الإدراك لا تكشف عما وراءها من الحقائق، وسائر الإدراكات منتهية إلى الحواس»[2].

---

(١) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٦.

(٢) بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٥٠.

وقد أجابهم المصنف بالنقض؛ إذ كيف تسنى لهم معرفة أنَّ الحقائق الخارجية تغاير ما كشفت عنه الحواس، بعد افتراض أنَّ الحواس تنقل لنا الأشياء ليست على ما هي عليه في الخارج، وأن العلوم الأخرى تنتهي إلى الحس، ويكون حكمها هو نفس حكم الإدراكات الحسية.

كما يمكن ذكر نقض آخر مضافاً إلى ما ذكره المصنف، وهو «أنه لو كانت العلوم كلها منتهية إلى الحسّ، وكان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس، فمن أين حصل هذا القول الذي اخترتموه، فإن كان لا يكشف عن حقيقة فهو: باطل، وإن كان يكشف عنها: نقض نفسه.

هذا كله في مقام النقض والمناقضة، وأما الجواب الحلي فهو: أنَّ الاستدلال باطل صغرى وكبرى، أما الصغرى فلأنَّ العلوم ليست كلها حسية أو منتهية إلى الحس، وأما الكبرى فلأنَّ عدم مطابقة الموجودات الخارجية لصورها التي في الحس في بعض الأمور لا يقتضي عدم مطابقة الصور التي في الحس لواقعيتها الخارجية مطلقاً»(١).

أجل؛ المعقولات الأولية تنتهي إلى الحس، لكن الذهاب إلى كون جميع التصورات والتصديقات منتهية إلى الحسّ أمرٌ لا يمكن قبوله، وهذا ما سيشار إليه في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة.

الفرقة السابعة

• تذهب هذه الفرقة إلى أننا لا نعلم الأشياء على ما هي عليه، بل نعلم أشباحها، وهذا ما تقدّم في مبحث الوجود الذهني عندما عرضنا لنظرية الشبح التي رأت بأنَّ الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها التي تحكيها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتاب ونقوش الأشياء المرتسمة

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٩٦.

وعكوسها في الخارج، إلا أنَّ محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة، كمحاكاة صورة الشمس في المرآة للشمس، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي»(1).

فلم ينكر هؤلاء حصول شيء في النفس عند تماسها بالأشياء، أي أنهم لم ينكروا الركن الأول من النظرية الفلسفية في الوجود الذهني، والتي كان مفادها أنَّ هناك ذهناً في قبال الخارج، لكنهم لم يقبلوا الركن الثاني منها، وهو أن الحاضر لدى الذهن هو عين تلك الماهيات الخارجية، بل الحاضر شبحها، فكما أنَّ ظل الشيء يكشف عن ذي الظل بنحو المحاكاة لا الحكاية فكذا ذهننا أيضاً، فهو يكشف لنا محكي ومشابه هذه الأشياء التي يتصل بها، لا أنه يحاكيها ويمثّلها.

وقد أرجع المصنف فكرة أنَّ تصوراتنا تغاير الأشياء الخارجية ـ يعني عدم معرفتنا بالواقع عمّا هو عليه ـ إلى السفسطة الباطلة.

الفرقة الثامنة

من جملة النظريات التي ترجع إلى السفسطة هي قول هذه الفرقة التي تدعي بأنَّ ما نعده علماً ومعرفة مطابقة للواقع ليست إلا ظنوناً لا يمكن الاتكاء عليها، فقد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، فهي علوم بسيطة غير مانعة من النقيض على أكثر التقادير.

وقد أجابهم المصنف بالنقض، فإنَّ نفس كلامهم القائل بأنَّ ما نعده علوماً هو ظنون إما أن يكون قضية علمية مانعة من النقيض أو لا؟ والأول يثبت لنا وجود علم مانع من النقيض، وهو خلف مدعاهم، والثاني لا يولد

---

(1) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج1، ص314ـ315.

لنا يقيناً مركباً بكون علومنا ظنوناً، بل أقصى ما يولده هو يقين بسيط بهذه القضية، ويبقى المجال مفتوحاً لاحتمال الخلاف؛ لوضوح أنَّ نفس هذه القضية هي قضية ظنية تحتمل الخلاف.

الفرقة التاسعة

من جملة الأقوال التي تؤول إلى السفسطة أيضاً هو قول هذه الفرقة التي تذهب إلى نسبية العلم والمعرفة الإنسانية، بنحو تكون عرضة للتغيّر والاختلاف بمجرد تغيّر الشرائط، فلا علم مطلق ولا دائم ولا كلي ولا ضروري، وكما هو واضح فإنَّ من شرائط مقدمات البرهان هو كونها مطلقة دائمة كلية ضرورية وفقاً لما بيّن هناك، ومع اختلاف هذه الشروط لا مجال لإقامة البرهان إذن.

وقد عطف المصنف الكلام في رد هذه الفرقة على ما بينه في رد الفرقة السابقة عليها؛ فإنَّ قولهم إنَّ جميع العلوم نسبية إن كان نفسه نسبياً بمعنى أنها كذلك في ظل ظروف وشروط خاصة، وهي ليست كذلك في ظل ظروف وشروط أخرى، فلازمه صدق نقيض النتيجة وهو الحكم بوجود قول مطلق، وهو مناقض لقولهم.

وإن كان قولهم هذا مطلقاً فسوف يثبت به قولاً مطلقاً وهو نفسه، ومن ثَمَّ يؤول الأمر إلى مناقضة نفسه أيضاً.

والحاصل: إنَّ قولهم بأنَّ العلم نسبي وليس بمطلق هو قول تحققوا منه ضمن شرائط وظروف معينة، وهذا لا يعني البتة عدم إمكانية وجود علم مطلق في ظل شرائط وظروف أخرى، وكذا كون العلم ليس بدائمي ولا ضرورياً ولا كلياً.

أجل؛ سوف «يأتي في الفصل اللاحق أن من المفاهيم ما يعتبر لأجل حاجة المجتمع وتأمين مصلحته، فاعتباره تابع لتلك الحاجة والمصلحة،

فيصحّ عدّ مثل هذه المفاهيم والقضايا المتشكّلة منها نسبياً بهذا المعنى»[1].

فالعلوم العملية «هي الاعتباريات بالمعنى الثالث من المعاني التي يأتي ذكرها في تنبيه الفصل الآتي، وهي المعاني التصورية أو التصديقية التي لا تحقق لها في ما وراء ظرف العمل، كالرئاسة والزوجية و...

وأما أن فيها شوباً من النسبية فبيانه: أنَّ الرئاسة إنما تعتبر لزيد مثلاً في شروط وأحوال، فهو في غير هذه الشروط والأحوال مخلوع الرئاسة أو منخلع، أو يعتبر رئيساً على قوم فلا رئاسة له على غيرهم، وهكذا»[2].

أضواء على النص

* قوله تتئُ: «ولا متدرّب في صناعة البرهان».

لقد خصّ البرهان بالذكر لكونه الصناعة الوحيدة من الصناعات الخمس التي تفيد القطع واليقين، ولهذا الأساس عدّ الشيخ الرئيس هذه الصناعة على أنها فريضة، وسائر الصناعات نافلة، وهو من قبيل ذكر الخاص بعد ذكر العام؛ لأنَّ الخاص فرض، والعام نفل.

قال في برهان الشفاء في بيان مرتبة كتاب البرهان: «إنَّ الفنون التي سلفت، سلف أكثرها على نهج طبيعي من الترتيب، فكان من حقّ الفنّ الذي في البسائط أن يقدم على المركبات، ومن حقّ الفنّ الذي في التركيب الأول الجازم أن يقدم على الذي في القياس، وكان من حقّ الفنّ الذي في القياس المطلق أن يقدم على القياسات الخاصة.

وأما هذه الفنون التي انتقلنا إليها فمن الجائز أن يقدم بعضها على بعض، وليس إلى شيء من التراتيب والأوضاع حاجة ضرورية. لكن الأشبه أن يكون

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٦.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤، ص٩٩٧.

المعلم الأول رتّب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون؛ لأنَّ الغرض الأفضل في جميع ما سلف، وفي القياس نفسه، هو التوصل إلى كسب الحق واليقين. وهذا الغرض يفيده هذا الفن دون سائر الفنون. والأولى في كل شيء أن يقدم الأهم وأن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النفل»(١).

* قوله تتمُّ: «فتسلّم طرفي النقيض».

خلافاً لما في بعض النسخ؛ حيث جاءت مفردة (طريق) بدل (طرفي)، والأصحّ في العبارة هو: فتسلم طرفي النقيض، أي أنَّ طرفي المسألة صارا متناقضين بالنسبة له؛ لثبوت حجج الإثبات وحجج النفي معاً.

* قوله تتمُّ: «قضاء بتّيّ».

أي جزمي.

* قوله تتمُّ: «وليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضية».

يذهب البعض إلى ضرورة دراسة الرياضيات والهندسة كشرط أولي للدخول إلى دراسة الفلسفة، ويُنقل بأنَّ أفلاطون كتب على باب مدرسته: (من لم يحسن الهندسة فلا يدخل المدرسة).

* قوله تتمُّ: «ويدفعه».

ظاهر الكلام أنه دفع للكلام المتقدم، إلا أنه في الواقع يدفع دليلهم وحجتهم، لا قولهم المتقدم.

* قوله تتمُّ: «ومن السفسطة قول القائل».

إذا فسرنا السفسطة بأنّها إنكار العلم أو إنكار الواقعية فلا يدخل قول القائل هذا في السفسطة، ولابد من التوسّع في إطلاقها بحيث تشمل الاتجاه الذي يقول بعدم إمكانية معرفة الواقعية على ما هي عليها.

* قوله تتمُّ: «فلا شيء من العلوم».

---

(١) الشفاء، المنطق، البرهان، ابن سينا، مصدر سابق: ص٥٤.

ورد في النسخ التعبير بـ(المعلوم)، والأنسب ما صححناه.

* قوله ﵀: «حكمها حكمه».

أي أنَّ حكم العلوم هو حكم الحسّ.

* قوله ﵀: «كما أن مآل القول بأنَّ الصور الذهنية أشباح...».

إشارة إلى أصحاب نظرية الشبح، وهم الذين ذهبوا إلى أنَّ ما يحصل من الأشياء لدينا إنما هو أشباحها.

* قوله ﵀: «إنَّ ما نعدّه علوماً ظنون».

المراد من الظن هنا ما يقابل العلم، لا ما يقابل الجزم، فهو يشمل اليقين البسيط والاطمئنان أيضاً، بمعنى أن ما نملكه من علوم لا نملك يقيناً مانعاً من النقيض فيه، بل لا يعدو كونه يقيناً بسيطاً على أكثر التقادير.

* قوله ﵀: «إن كان نفسه قولاً نسبيّاً، أثبت أنَّ هناك قولاً مطلقاً».

لكن ردّ المصنف هذا لا يثبت لنا وجود علمٍ مطلقٍ بالفعل، بل يثبت إمكانية ذلك فقط، والإمكان أعم من الوقوع، وعلى نظرية المعرفة أن تجيب على الدعوى التي تقول:

بغض النظر عن الشرائط والظروف الأخرى التي قد تحقق علماً مطلقاً وقد لا تحقق، إلا أنَّ شرائطنا وظروفنا الحالية قد تكون خالية من وجود علم مطلق بالفعل، مع الإيمان بإمكانية وقوعه في ظل ظروف وشرائط أخرى.

* قوله ﵀: «ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى».

لم يشر إليه ـ بشكل صريح ـ في ما سيأتي من البحوث.

إشارات وإثارات

❖ دائرة ومركز الخطأ الإدراكي عند المصنف

لتوضيح الفكرة التي يطرحها المصنف حول مركز الخطأ في عملية الإدراك نستعين بما ذكره في كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي؛ إذ قد نصّ على ثلاث مراحل لعملية الإدراك، متفحصاً ـ في الوقت نفسه ـ عن وقوع الخطأ فيها، والمراحل هي:

المرحلة الأولى: مرحلة الارتباط بالواقع الخارجي، حيث «يتأثر العضو الحسّاس للكائن الحي جراء تماسه الخاص بالجسم الخارجي، وترد بعض سمات الجسم الواقعية إلى العضو، وجراء تصرف العضو الحسّاس بخواصه الطبيعية في هذه السمات يحصل أثر، هو بمثابة مجموعة مركبة من واقع الجسم الخاصّ... وواقع العضو الحاسّ الخاص.

وفي هذه الظاهرة ليس هناك أي حكم، وعليه فلا وجود للخطأ والصواب أيضاً، مثلاً: ترد العين ـ جراء تماسها الخاص بالأجسام الخارجية ـ أشعة، تتفاعل مع الخواص الهندسية والفيزيائية للعين، وتستقر في النقطة الصفراء. ومن الواضح أن ليس هناك من خطأ وصواب في هذه المرحلة»[1].

هذا مضافاً إلى ما تقدّم في ما سبق بأنّ العلم الحاصل من الحواس هو علم

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٣ بتصرف. وللعودة للنصّ الفارسي لاحظ: ج١، ص٢٠٤ـ٢٠٧.

حضوري في مرتبة من مراتب النفس وهي مرتبة المادة، والعلم الحضوري ـ كما هو جليّ ـ لا يعقل فرض الخطأ فيه.

المرحلة الثانية: انتزاع صورة في عالم الخيال من غير نسبتها إلى الواقع، وتأتي في هذه المرحلة «قوة أخرى لإدراك هذه الظاهرة المادية، على أنها تدركها بالشكل الذي استقرت عليه وبخواصها الهندسية والفيزيائية، وتحكم على أجزاء الصورة أحكاماً بعدد النسب الحاصلة فيها من حيث الصغر والكبر والجهة والحركة وغيرها، ففي المثال المتقدم للضوء المستقر في النقطة الصفراء أجزاء، وقد توّفر كل جزء منها على لون وشكل هندسي خاص، ونسبة نظر الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتصدر أحكام بعدد التركيبات التي تأتي بها المدركات: هذا الجزء أكبر من ذاك، وهذه الجهة من الصورة بيضاء، وهذه الحمرة بعيدة، وهذا القسم متحرك. ورغم وجود الحكم في هذه المرحلة ولكن بما أنّ القياس والنسبة لم تحصل فلا خطأ ولا صواب في البين»[1].

المرحلة الثالثة: نسبة هذه الصورة إلى الخارج والحكم عليها به، فعندما «تصدر القوة الحاكمة في هذه المرحلة حكمها تجد اختلافاً بين مدركاتها، فبعض هذه المدركات يحصل بإرادة المدرِك، وبعضها يحصل وفق نظام خاص، لا يستطيع المدرِك التصرف بها، مثلاً يشاهد الإنسان النار أحياناً، ويتبع ذلك إدراك حرارتها دون إمكانية فصل الحرارة عن النار ـ كما لو استخدم الحواس الظاهرة خصوصاً إذا اشتركت أكثر من حاسة في الإدراك ـ وأحياناً يدرك الناس، ويمكنه بسهولة أن يفصل بينها وبين حرارتها، والأمر على هذا النحو في الخيال المحض.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٣ـ٢٩٤.

من هنا تضطر القوة الحاكمة إلى الحكم بوجود واقع خارج ذات المدرك، تحصل المدركات جراء تأثيرات هذا الواقع، ولعلها تكشف عنه، ومن هنا يظهر جهاز قياس العلم على المعلوم والذهن على الخارج»[1].

وعلى هذا الأساس رتب النتائج التالية:

«١ـ ليس هناك من خطأ في مرحلة العمل الطبيعي للأعضاء الحاسة.

٢ـ ليس هناك من خطأ في مرحلة الإدراك الحسي.

٣ـ ليس هناك من خطأ على مستوى الحكم في مرحلة الإدراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.

وعلى هذا فلا محيص من فرض الخطأ في مرحلة متأخرة عن هذه المراحل، وهي مرحلة الإدراك والحكم المقيس إلى الخارج»[2].

بيان ذلك: «وقبل أن ندخل في بيان مركز الخطأ الإدراكي لابد من الإشارة إلى مقدمتين:

١ـ إنَّ الحكم ـ مع أنه مدرك لنا ـ لا يتأتى لنا بنحو الانطباع والانتزاع، كما هو الحال في سائر الصور التي لدينا من الخارج، فهو ـ كما تصطلح عليه الفلسفة ـ فعل خارجي سنخه من سنخ العالم؛ لأنه حاضر بكل وجوده، أي أن المعلوم لدينا حضوري لا حصولي؛ وذلك لأنا نتصور أحياناً نفس هذا الحكم، ونضيفه إلى مجموع القضية، ومع هذا فلا نؤمن القضية بتمامها (بمعنى صحة السكوت عليها)، هذا أولاً.

وثانياً: قد نتصور التصديق وحكمه بنحو مستقل (=معنى أسمي) ونجعله موضوعاً أو محمول قضية أخرى، فنقول مثلاً: الحكم الكذائي

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

(٢) اصول فلسفه وروش رئاليسم، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ١، ص، ١٩٩. وللعودة إلى النسخة المعرّبة: ج١، ص٢٩٥.

صادق، والحكم هنا يفقد تماميته أيضاً.

وثالثاً: قد نتصور المطابق الخارجي للحكم دون وجود تصديق وحكم منا.

وعلى هذا لابد أن يقال: بأن الحكم فعل خارجي للقوة الحاكمة، يحمل بواقعه على القضية المدرَكة، وحيث إنه معلوم أيضاً، فهو معلوم بالعلم الحضوري.

٢ـ حيث لا مورد مستثنى من قانون التناقض فلابد أن نقرر عدم تحقق خطأ دون أن يكون هناك صواب، بمعنى: أن عدم تطابق القضية مع مورد ما، لازمه وجود قضية مقابلة تنطبق على هذا المورد.

إذا اتضحت هذه المقدمات نقول: إنَّ احتمالات مركز ودائرة الخطأ الإدراكي في القضية ثلاثة.

- فإما أن يكون الخطأ في موضوع القضية.
- وإما أن يكون الخطأ في محمول القضية.
- وإما أن يكون الخطأ في الحكم الصادر منا للربط بينهما (=الموضوع والمحمول).

أما أن يكون الحكم هو مركز الخطأ فهذا الاحتمال غير صحيح؛ لكونه (الحكم) فعلاً خارجياً، والفعل الخارجي لا معنى لاتصافه بالخطأ كما أسلفنا، فلابد أن يكون الأمر إلى طرفي القضية (=الموضوع والمحمول).

وحيث إن طرفي القضية من حيث عدم وجود حكم بينهما لا معنى للخطأ فيهما، فلابد من الاتجاه إلى إرجاعهما بحسب التحليل إلى قضية أخرى، بنحو يكون الحكم في القضية التحليلية (=الثانية) غير متوافق مع الحكم في القضية المفروضة (=الأولى)، ولا مطابقة له مع مورده، وإلا فليس في أصل القضية إلا الموضوع والمحمول والحكم، ولا يمكن فرض الخطأ في هذه

العناصر الثلاثة، فمهما تقدمنا في التحليل لا نجد أمامنا إلا الموضوع والمحمول والحكم، وهي أمور لا مجال لافتراض الخطأ فيها.

ولإيضاح هذه الفكرة بشكل أكبر علينا الإشارة إلى مثال:

إذا قلنا بأن السارق دخل إلى الدار، وافترضنا خطأ هذا القول، وأردنا أن نبحث عن مركز هذا الخطأ، فهنا: إما أن يعود هذا الخطأ إلى أحد طرفي القضية أو إلى كليهما كما أسلفنا.

(١) فإما أن يكون الشخص ليس بسارق أساساً، بل هو أخونا زيد مثلاً، لكنا أخطأنا وضع الموضوع (=السارق) مكانه.

(٢) وإما أن يكون الشخص سارقاً حقيقة لكنه لم يدخل الدار، بل كان ماراً بقربه، وظننا دخوله فيه، فوضعنا (دخل) مكان (مرَّ).

(٣) أو أننا أخطأنا الأمرين معاً، وبالتالي إما أن نكون قد وضعنا غير الموضوع مكان الموضوع، أو وضعنا غير المحمول مكان المحمول، وإما أن نكون مارسنا الخطأين معاً.

أما في الصورة الأولى (=وضع غير الموضوع مكان الموضوع) فمن المحتم أن نكون قد لاحظنا وجود علاقة واتحاد بين غير الموضوع والموضوع المفترض، ومن ثم حكمنا باتحادهما، فقد عرفنا السارق بأنه رجل طويل القامة ذو شعر كثيف ويرتدي لباساً أسود، وكنّا قد شخصّنا أن أخانا زيداً يحمل هذه المواصفات مع مشخصات أخرى، وعندها قلنا بأن السارق قد دخل الدار.

فنحن لم نشاهد من الشخص الداخل سوى الأوصاف المشتركة، وكان وقت وقوع الحادثة (ليلاً)، كما أن الباب فتحت (بشكل هادئ)، وهذان الوصفان من الأوصاف العامة للسارق أيضاً، وهنا حكمنا بأن السارق دخل إلى الدار، وفي الحقيقة نحن لم نر سوى شخصاً طويل القامة ذا شعر كثيف

يرتدي ملابس سوداء قد دخل إلى الدار. وحكمنا جراء ذلك بأن هذه الأوصاف هي صفات السارق، أي أن السارق وأخانا زيداً واحد في الأمور المشخّصة.

وهذان الحكمان (=دخول السارق إلى الدار، وكون هذه الأوصاف أوصاف السارق) صوابان لا احتمالية للخطأ فيهما.

وبعد هذين الحكمين، وبتوسط نفس هذه القوة التي وحدّت السارق وأخانا زيداً نحكم في مورد القضية التي رأينا شخصاً طويل القامة فيها ذا شعر كثيف وملابس سوداء جاء إلى منزلنا، بأنه سارق دخل إلى الدار. وهذا الحكم الصادر من هذه القوة (صواب) أيضاً، لكن سيضحى هذا الحكم خطأً إذا ما قايسناه إلى المشاهدة الحسية.

وأما الصورة الثانية (=وضع غير المحمول مكان المحمول) فالأمر فيها كما الصورة السابقة، فالشخص في المثال السابق لو كان سارقاً حقيقياً، لكنه جاء في طريق الدار مجتازاً الباب، لكنا ظننا دخوله الدار خطأً، ونحن في الحقيقة قد رأينا حركته في طريق الدار حتى وصوله إلى الباب، والذي هو القدر المشترك بين الدخول والاجتياز، وهذا الحكم (صواب). وبعد ذلك قلنا بأن الوصول إلى باب الدار واجتيازه متحد مع دخوله، وهذا الحكم (صواب) أيضاً. وبعد الحكم باتحادهما (الاجتياز والدخول) وضعنا (الدخول) مكان (الاجتياز)، وهو حكم صائب في إطار فعاليات القوة الخيالية التي وحدت بين الاثنين، لا في إطار الحكم الحسي.

ومما تقدّم يتضح بأن مركز الخطأ الإدراكي هو في مجال توظيف الحكم الصائب لقوة في مجال الحكم الصائب لقوة أخرى (=وضع ما بالعرض مكان ما بالذات)، ومنه نفهم أنه لا يمكن لأي إدراك أن يكون خطأً مطلقاً، بل إن ما يلازم الفكر والإدراك الحقيقي في حال الخطأ هو الصواب الدائم، وهذه

هي فحوى مقولة الفلاسفة بأن الأخطاء في الأحكام العقلية تنشأ جراء تدخّل قوة الخيال»[1].

والخلاصة: إن الخطأ الإدراكي ليس بعائدٍ إلى المفردات التصورية (=الموضوع والمحمول)، ولا هو عائدٌ إلى الحكم (=فعل النفس)، ولا هو في نسبة القضية إلى نفسها، بل هو في مقايسة القضية إلى الخارج، وهو دور تقوم به قوة الخيال في النفس، والتي تجعل غير الموضوع موضوعاً أحياناً، وغير المحمول محمولاً في بعض الأحيان، أو تخلط بينهما في أحيان أخرى. وبعبارة أخرى: تأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وتنسبه إلى الخارج فلا يكون مطابقاً.

---

(١) استقينا هذا المطلب من نصوص المصنف في أصول الفلسفة، واعتمدنا النسخة الفارسية والنسخة المترجمة مع شيء من التعديل والتغيير، لاحظ: أصول فلسفه وروش رئاليسم، مصدر سابق: ص٢١١ـ٢١٤. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٥ـ٢٩٩. (م).

الفَصْلُ العاشِرُ

يَنْقَسِمُ العِلْمُ الحُصُولِيُّ إلى: حَقِيقِيٍ واعتبارِيٍ

وفيه خمسة مباحث:

(١) المفاهيم الحقيقية

(٢) المفاهيم الاعتبارية

(٣) كيفية حصول الذهن على المفاهيم الاعتبارية

(٤) نتائج هامة

(٥) اصطلاحات الاعتباري الأخرى

١ـ المفاهيم الحقيقية

والحقيقيُّ: هو المفهومُ الذي يوجدُ تارةً في الخارجِ فيترتّبُ عليه آثارُهُ، وتارةً في الذهنِ فلا يترتّبُ عليه آثارُهُ الخارجية، كمفهومِ الإنسان، ولازمُ ذلك أن تتساوى نسبتُه إلى الوجودِ والعدم. وهذا هو الماهيةُ المقولةُ على الشيءِ في جوابِ ما هو.

٢ـ المفاهيم الاعتبارية

والاعتباريُّ: خلافُ الحقيقيِّ، وهو إما من المفاهيمِ التي حيثيّةُ مصداقِها حيثيّةُ أنه في الخارجِ مترتباً عليه آثارُه، فلا يدخلُ الذهنَ الذي حيثيّتُه حيثيّةُ عدمِ ترتّبِ الآثارِ الخارجيةِ؛ لاستلزامِ ذلك انقلابَهُ عما هو عليه، كالوجودِ، وصفاتِه الحقيقيةِ ـ كالوحدةِ والوجوبِ ونحوِها ـ أو حيثيّةُ أنه ليس في الخارجِ ـ كالعدمِ ـ فلا يدخلُ الذهنَ؛ وإلا لانقلبَ إلى ما يقبلُ الوجودَ الخارجيَّ، فلا وجودَ ذهنياً لما لا وجودَ خارجياً لهُ.

وأما من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّةُ أنه في الذهن، كمفهومِ الكليِّ، والجنسِ، والفصلِ، فلا يوجدُ في الخارجِ؛ وإلا لانقلبَ.

فهذه مفاهيمُ ذهنيةٌ معلومةٌ، لكنها مصداقاً إما خارجيّةٌ محضةٌ لا تدخلُ الذهنَ ـ كالوجودِ وما يلحقُ به ـ أو بطلانٌ محضٌ ـ كالعدمِ ـ وإما ذهنيّةٌ محضةٌ لا سبيلَ لها إلى الخارجِ، فليستْ بمنتزَعةٍ من الخارجِ، فليستْ بماهياتٍ موجودةٍ تارةً بوجودٍ خارجيّ وأُخرى ذهنيّ، لكنها منتزعةٌ من مصاديقَ، بشهادة كونِها علوماً حصوليةً لا يترتّبُ عليها الآثارُ، فتُنتزَعُ من مصاديقَ في الذّهن.

الشرح

تكفّل هذا الفصل بيان المباحث التالية:

١ـ المفاهيم الحقيقية.

٢ـ المفاهيم الاعتبارية.

٣ـ كيفية حصول الذهن على المفاهيم الاعتبارية.

٤ـ نتائج هامّة.

٥ـ اصطلاحات الاعتباري الأخرى.

وقبل أن نبدأ في توضيح هذه المباحث لابد من إلفات النظر إلى أمور:

الأمر الأول: عند مشاهدة عناوين البحوث التي تكفّل هذا الفصل بيانها يتضح بأنَّ البحث فيه يرتبط بالمعقولات الكلية أعم من أن تكون أولية أو ثانوية، ومن هنا فلو أردنا الاستعاضة عن هذا العنوان بعنوان آخر لصحّت عنونته في انقسام المعقولات إلى أولية وثانوية.

الأمر الثاني: إنَّ مقسم الحقيقي والاعتباري اللذين سيأتي ذكرهما ليس هو العلم الحصولي بشكل مطلق، وإنما هو التصور فقط، فهو الذي ينقسم إلى حقيقي واعتباري.

ولا يخفى التنبه أيضاً إلى أنَّ هذا الانقسام لا يشمل العلم التصوري الجزئي، بل أنَّ المقسم هو التصوري الكلي فقط.

أما التصديقات والتي هي عبارة عن وجود النسبة أو عدمها، فهي ـ على ما هو الحق ـ اعتبارية مطلقاً، ولو كانت النسبة موجودة في الخارج فهي من

المعقولات الثانية الفلسفية، وإذا لم تكن موجودة في الخارج فهي معقول ثانٍ منطقي، «أما على ما يراه المصنف رحمه الله فهي أيضاً اعتبارية من جهة أنّها مركبة من التصوّرات، ولا أقل من أنّ الحكم والنسبة منها اعتباريّان، والمركب يتبع أخس أجزائه.

وأما التصورات الحسية والخيالية التي يعبّر عنها بالتصوّرات الجزئيّة فهي جميعاً من العلوم الحقيقية والماهيات»[1].

الأمر الثالث: لقد بنى المصنف البحث في هذا الفصل على أساس أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وهذا ما سيتجلى في ثنايا البحوث القادمة.

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص٩٩٩. بتصرف.

المبحث الأول

المفاهيم الحقيقية (المعقولات الأولية)

«المفهوم الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان. وهذا هو الماهية بالمعنى الأخصّ المقولة على الشيء في جواب ما هو»[1].

فالحقيقي «هاهنا اصطلاح خاص منسوب إلى الحقيقة بمعنى المهية، ويساوي المفهوم الماهوي، وينحصر في المقولات وأنواعها، بناءً على كون نفس المقولات من المفاهيم الماهوية كما هو المشهور»[2].

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس يشبّه المفهوم الحقيقي بالحيوان البرمائي الذي يكون حيواناً حقيقة في الماء والبرّ على حدّ سواء؛ فإنّ كونه في الماء لا يصيّر حيوانيته في البرّ مجازيةً، بل هو حيوان فيه حقيقة دونما أي مجاز، وكذا العكس.

والماهيات من هذا القبيل، فلو أخذنا ماهية الإنسان ـ كمثال ـ نلحظها توجد بوجود خارجي ـ بناءً على ما هو الصحيح من وجود الكلي الطبيعي بوجود أفراده حقيقة ـ ونفس هذه الماهية نلحظها توجد بوجود ذهني كذلك،

(١) مدخل إلى مناشئ المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ط١، ١٤٢٦هـ ق، قم ـ إيران: ص١٢٢.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٨.

فمع اختلاف نحوي وجود الشيء من خارجي إلى ذهني إلا أننا نلاحظ أن الماهية واحدة، وهذا يفسّر ما ذكرناه ـ في ما سبق ـ من أنَّ ارتباط العلوم الحصولية بالواقع ليس ارتباطاً وجودياً، بل هو ارتباط ماهوي.

ومن هنا نجد أنَّ المصنف نصّ في أول انقسام للعلم على أنَّ المعلوم إما أن يحضر بوجوده لدى العالم أو بماهيته، والأول هو العلم الحضوري، والثاني هو العلم الحصولي.

وهذا معنى ما ذُكر في محلّه من أنَّ الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، إذ لو أخذنا الوجود الخارجي فيها لما وجدت في الذهن، ولو كان الوجود الذهني مأخوذاً فيها لما وجدت بالخارج، من هنا أمكننا القول بأنَّ الماهية ليست من حيث هي هي موجودة بوجود خارجي ولا بوجود ذهني، فهي لا بشرط منهما.

فهذا السنخ من المفاهيم يقوم الذهن بانتزاعها «مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، بمعنى أنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع حقيقة من حقائق هذا العالم ويرتبط بها بنحو من أنحاء الارتباط، فإنّه ينسج لها صورة لديه في قوّته العاقلة بنحو تكون مطابقة للواقع الخارجي، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني.

ولا يخفى أنّ الارتباط بالحقائق الوجودية، تارة يتمّ من خلال الحواس الظاهرية، فيحصل لنا تصوّر عن الإنسان والنبات والأرض والسماء والحرارة والبرودة والماء والهواء وهكذا آلاف الأشياء الأخرى التي هي خارجة عنّا، وتشكّل أجزاء العالم الخارجي. وأخرى من خلال الحواس الباطنية، فيحصل لنا تصوّر عن حالاتنا النفسية، كالألم واللذّة والخوف، والحزن والفرح وغيرها، ومن الواضح أنّ هذا السنخ من التصوّرات يرتبط بأمور موجودة داخل نفوسنا وذواتنا...

وهذا الصنف من المعقولات هو الذي يمكّننا أن نميّز الأشياء بعضها عن بعض، وذلك من خلال الإشارة الحسية أو العقلية. وبتعبير آخر: إنّ هذه المعقولات هي مناط تمايز الأشياء وافتراق بعضها عن بعض، وهي المبيّنة لتعيّنات الأشياء بشكل محدّد، من هنا فإنّ لهذه المفاهيم صلاحية الوقوع في جواب السؤال بـ (ما هو)»[1].

إلا أنَّ هذا الكلام مبتنٍ على ركيزتين:

الركيزة الأولى: إنَّ الحاضر لدى الذهن عند العلم بالأشياء هو عين ماهياتها. وهو ليس كذلك؛ فإنَّ الحاضر حين العلم بها إنما هو مفاهيمها الحاكية لها، وقد أوضحنا ذلك في محله.

الركيزة الثانية: الإيمان بأصالة الماهية؛ بداهة أنَّ ما تقدّم من تفسير للمفهوم الحقيقي يعطي الماهية وجوداً في الخارج ذا آثار، وقد ذهبوا في محله إلى أنَّ الآثار الخارجية هي للوجود، وإسنادها للماهية هي من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له. أو على التفسير الذي نقدمه نحن لأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

خصائص المفاهيم الحقيقية

بعد أن اتضحت ماهية المفاهيم الحقيقية (=المفاهيم الماهوية) لا بأس التعرض إلى أهم خصائصها، وسوف نوجزها بنقاط:

«الأولى: أنّها تحكي حدود وهوية الوجودات الخارجية، لأنّه بعد أن ثبت أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّ الماهية اعتبارية لا تحقّق لها بالذات في متن الأعيان، ولّما كانت الوجودات الإمكانية جميعها متناهية محدودة، فإنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع هذه الواقعيات المحدودة، ينتزع من حدودها

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج٢، ص١٢٩ـ١٣٠.

مفاهيم يصطلح عليها بالماهيات، فنحن نستطيع التعرّف على الموجودات الخارجية من خلال حدودها وقوالبها التي هي الماهيات. لذا عبّر المصنف عن الماهيات (بأنّها ظهورات الوجودات للأذهان) كما تقدّم(١). لكن لا يمكن من خلال هذه المفاهيم الوقوف على موقع هذه الوجودات ورتبتها في عالم الإمكان. فمثلاً الإنسان الذي هو مفهوم ماهوي يحكي لنا حدّ هذا الوجود وهويّته، لكن لا يعيّن لنا طبيعة هذا الوجود أهو علّة أم معلول؟ ثابت أم متغيّر؟ مادّي أم مجرّد؟

الثانية: المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كلّية وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقي، والمفاهيم الجزئية (هي دائماً مرآة للأشخاص والأشياء الخاصّة، ولا يمكنها أن تحكي غير مصاديقها المشخّصة، وذلك على العكس من المفاهيم الكلّية التي يمكن أن تغدو مرآة لأشياء لا عدّ لها)(٢).

الثالثة: إنّ جميع المفاهيم الماهوية تدخل تحت المقولات الأرسطية المعروفة. نعم تختلف هذه المفاهيم من جهة وقوعها تحت هذه المقولة أو تلك، حيث يقع بعضها تحت مقولة الجوهر فيما يقع آخر تحت مقولة الكمّ أو الكيف...وهكذا.

ولّما كانت المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، فلازم ذلك أنّه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجود خارجيّ فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أُخرى، ذلك لأنّ الماهية ـ كما هو التفسير المدرسي ـ تبيّن حدّ الوجود، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي يستحيل تعدّد حدّه وحقيقته، وإلاّ يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. فمثلاً إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان فإنّه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتياً لمقولة

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٥.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٤.

عرضية؛ لأنّ بين الجوهرية والعرضية تقابلاً، فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات. أجل يمكن أن يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين: إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، أو مصداقاً لمقولتين بالعرض.

الرابعة: المفاهيم الماهوية الكلّية تُحمل على مصاديقها بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها، لأنّ المفهوم الماهوي عندما يُحمل على فرد فإنّه يكون داخلاً في ماهيته وأجزائه الذاتية، فمثلاً عندما نقول: (زيد إنسان) فالإنسانية داخلة في ماهية زيد ومقوّمة له وحاكية عن حدّه الوجوديّ، وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي فإنّه ليس كذلك كما سيتّضح، فلذا قال الإعلام: (إنّ المفاهيم الماهوية تؤخذ في أفرادها وفي حدود مصاديقها)»[1].

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص١٢٥ـ ١٢٦.

المبحث الثاني

المفاهيم الاعتبارية (المعقولات الثانوية)

وهي: «المفاهيم التي لا تمثّل صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليست هي مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة وملاكاً لتمايزها، من هنا فلا يمكن أن تقع في جواب السؤال بـ (ما هو) عن الأشياء، وإنّما تحصل في الذهن في الدرجة الثانية بعد حصول المعقولات الأوّلية، فهي تمثّل حالةً وصفةً لها، وبتعبير آخر: هي مبيّنة لأحكام المعقولات الأوّلية.

لكن لمّا كان للمعقولات الأوّلية نحوان من الوجود هما: الخارجي والذهني، وكان لكلّ وجود أحكامه الخاصة به، انقسمت هذه المفاهيم الاعتبارية إلى قسمين: فالمفاهيم التي تبيّن أحكام الوجود الخارجي للمعقولات الأوّلية يصطلح عليها بالمعقولات الثانوية الفلسفية، والمفاهيم التي هي بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الأولية يصطلح عليها بالمعقولات الثانية المنطقية»[1].

١ـ المعقولات الثانية الفلسفية

يتوقف انتزاع هذه المفاهيم الفلسفية «على جهد خاصّ يقوم به العقل من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٠، بتصرف.

الآخر فينتزع العلّية والمعلولية، فمثلاً عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها يلاحظ توقّف الحرارة على النار فينتزع مفهوم العلّة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم يكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات، فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرّات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً، ولكنّا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً.

فهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع مباشرة، إلاّ أنّها تنطبق على الموجودات الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق، من هنا قيل بأنّ الأشياء تتّصف بهذه الأمور في الخارج... كما في الوجوب والإمكان والامتناع. فمثلاً عندما نقول: (الله تعالى واجب الوجود)، (الإنسان ممكن الوجود) فليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان لهذه الموضوعات بوجودها الذهني، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجية»[1].

وهي مفاهيم يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، وهي على قسمين:

الأول: ما حيثية مصداقها حيثية أنّها في الخارج

وهي المفاهيم التي تكون حيثية مصداقها حيثية أنها في الخارج، وكونها منشأ لترتب الآثار الخارجية، وعليه يمتنع على هذه الأمور الكون في الذهن؛ لوضوح أن حيثية الذهن هي حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، ودخول هذه المفاهيم فيه يعادل انقلاب ذاتها؛ إذ لازم ذلك كونها في عين أنها منشأ للآثار الخارجية فاقدة لها، وهو انقلاب حقيقتها المحال. ويمثل الوجود والصفات الحقيقة التي تساوقه ـ كالوحدة والوجوب والعلية والمعلولية وما شابه ذلك من صفات ـ مصداقاً لهذا القسم.

---

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص١٢٧ـ١٢٨.

الثاني: ما حيثية مصداقها عدم التحقق في الخارج

وهي المفاهيم التي تكون حيثية مصداقها عدم التحقق في الخارج، نظير مفهوم العدم، وعليه فلا يمكنها أن تدخل الذهن وتتلبس بلباسه؛ وذلك لمحذور الانقلاب، حيث يلزم من مفهوم العدم ـ الذي حيثية ذاته عدم التحقق خارجاً ـ التحقق خارجاً، ومن هنا فما ليس له وجود خارجي لا وجود ذهني له.

خصائص المفاهيم الفلسفية

وأهم خصائص المفاهيم الفلسفية هي: «أولاً: المفاهيم الفلسفية وإن كانت أوصافاً لأمور خارجية إلاّ أنّها ليست محسوسة ولا يوجد لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، من هنا فلا يمكن الإشارة الحسّية إليها، وهذا هو مراد الحكماء من أنّ المفاهيم الفلسفية معقولة وليست محسوسة...

ثانياً: المفاهيم الفلسفية تحكي أنحاء الوجود الخارجي وشؤونه. بتعبير آخر: وظيفتها حكاية المحدود بما له من الخصوصيات الوجوديّة، فمثلاً عندما نقول: هذا الوجود علّة، معناه أنّ وجوده سنخ وجود يؤثّر في إيجاد شيء آخر، وعندما نقول: هذا معلول، معناه أنّ وجوده سنخ وجود وُجد عن غيره. والشاهد على ذلك قابلية انطباق المفهوم الفلسفي على ما له حدّ وماهية كالوجود الإمكاني، كقولنا النار علّة للإحراق، وعلى ما لا حدّ له ولا ماهية كالوجود الواجبي كقولنا: الله تعالى علّة لعالم الإمكان. فالعلّية سنخ مفهوم يحكي لنا حقيقة المحدود وكيفيته، ولا علاقة له ببيان الحدّ وهل هذا الموجود له حدّ؟

ثالثاً: يمكن أن تصدق مفاهيم فلسفية متعدّدة على شيء واحد بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، لهذا نجد أنّه يمكن أن يكون موجود واحد بسيط، مصداقاً لمفاهيم فلسفية متعدّدة، فمثلاً [زيد]

يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول ومتغيّر ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيات الخارجية، بل البرهان قائم على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط. من هنا فصدق مفهوم فلسفيّ ـ كمفهوم العلّة ـ على مورد خاصّ، لا يكون دليلاً على نفي مقابله.

رابعاً: المفاهيم الفلسفية لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها وإنّما يكون صدقها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة لا نسبة الحيوانية والناطقية إلى الإنسان. ومن هنا قرر المصنف بأنّ (نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلّية إلى أفرادها الخارجية)(١).

ولكي يتميّز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي عبّروا بحسب الاصطلاح عن مصاديق المفهوم الماهوي بالأفراد، وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بالمصاديق؛ فلابدّ من التمييز بدقّة بين الفرد والمصداق؛ لأنّ الفرد يكون الكلّي مأخوذاً في حدّه وماهيته، بخلاف المصداق فإنّه ليس كذلك، فقولنا (زيد إنسان) ليس من قبيل (زيد موجود)(٢).

خامساً: المفاهيم الفلسفية لا تنقسم إلى كلّية وجزئية، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكلّية مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا يوجد في أذهاننا صور جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها العام الكلّي، وكذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفية»(٣).

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٧، الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.

(٢) لم نلحظ في كلمات صدر المتألهين مراعاة لاستخدام هذا الاصطلاح، بل نجده يستخدم الفرد للمفهوم الفلسفي، وكذا العكس في بعض الأحيان.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص١٢٨ـ١٣٢ بتصرف.

٢ـ المعقولات الثانية المنطقية

وهي المفاهيم التي تكون بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الأولية، فهي غير مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة كما في المعقول الأوّلي، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في المعقول الفلسفي، وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهنيّ لهذه المعقولات الماهوية، وسيأتي بعد ذلك توضيح ماهية هذا التحليل الذهني الذي تتحصل عن طريقه هذه المعقولات[1].

ويجدر الإشارة إلى أنَّ هذه المعقولات ليست حاكية عن العالم الخارجي ولا عن شؤون النفس وأحوالها رغم أن ظرف حكايتها هو النفس والعالم الباطني، وليس لهذه المفاهيم تعلق بالأعيان أصلاً، فليس لها أي إخبار عن العالم الخارجي والداخلي، بل تحكي الحاكي فقط، من هنا عرّفوها بالمفاهيم التي يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الذهن أيضاً.

الفوارق الأساسية بين المعقولات الأولية والثانوية

في ضوء ما تقدّم يمكننا إيجاز الفوارق الأساسية بين المعقولات الأولية والثانوية في النقاط التالية:

«١ـ إنّ المعقولات الأوّلية تعبّر عن انعكاس مباشر للحقائق الخارجية في الذهن، وليست لأيّة صورة أُخرى دخل في تكوين هذه الصور، بخلاف المعقولات الثانية بكلا قسميها فإنّها لا يمكن أن تحصل في الذهن إلاّ من خلال واسطة صور إدراكية أُخرى، لذا سمّيت بهذا الاسم، لأنّها تحصل في الذهن بعد حصول المعقولات الأوّلية لديه، لذا قلنا إنّها تمثّل أحكام المعقولات الأوّلية وحالاتها. وقد تقدّم في مباحث الوجود الذهني كيفية انتزاع العقل المفاهيم الفلسفية والمنطقية من المعقولات الأوّلية.

---

(١) لاحظ: المصدر السابق: ص١٣٥.

لكن لابدّ من الالتفات إلى نكتة أساسية هي: إنّ المفاهيم الفلسفية إنّما تكون ثانوية بلحاظ أنّها تعبّر عن حالات وأحكام المعقولات الأوّلية، وهذا لا يتنافى مع القول بأنّها معقولات أوّلية بلحاظ جهة أُخرى هي أنّه بناءً على أصالة الوجود فهذه المفاهيم هي أوّل ما تنعكس في الذهن من خلال الارتباط بعالم الخارج، من هنا فهي تحتلّ المرتبة الأُولى بينما تكون المعقولات الأوّلية في الدرجة الثانية لأنّها تكون مبيّنة لحدودها وأحكامها.

في ضوء ذلك نفهم السبب في جعل الذهن الماهية هي الموضوع والوجود، وأحكامه هي المحمول، وأنّ ذلك وإن كان من عكس الحمل لما هو في الواقع، لكن حيث إنّ المفاهيم الفلسفية تمثّل أحكام المفاهيم الماهوية؛ لذا يجعل الذهن الماهيات موضوعاً والوجود وخواصّه محمولاً»(١).

٢ـ إنّ «المعقولات الأوّلية مسبوقة بالإحساس والتخيّل، يعني: أنّها كانت موجودة على مستوى الحسّ، ثمّ وجدت على مستوى الخيال، ثمّ لبست ثوب الكلّية والعقلانية. مثلاً المفهوم الكلّي للمرارة، فهو قبل أن يصبح صورة كلّية كان موجوداً في الحافظة، وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواس بصورة جزئية حسية، ثم أتى على صورة كلّية بمعونة قوّة التجريد والتعميم الذهنية. أمّا المعقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيّل والجزئية، يعني: أنّها لم ترد الذهن ابتداءً بشكل جزئي وعن طريق الحس. مثلاً: (الوحدة) معقول ثانٍ، لم تكن لها صورة خيالية ولا صورة حسية أيضاً»(٢).

«من هنا فإنّ المفاهيم والمعقولات الأوّلية تنقسم إلى كلّية وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقي، بخلاف المفاهيم والمعقولات الثانوية فإنّها ليست كذلك، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المعاني الكلّية مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٦ـ ١٣٧.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري، مصدر سابق: ص١٢٢.

يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها العام الكلّي مثلاً»[1].

٣ـ إنّ «المعقولات الأوّلية ذات جانب اختصاصي، يعني أنّ لها اختصاصاً بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصة على الأقل، أمّا المعقولات الثانية فذات جانب عام، يعني: ليس لها اختصاص بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصّة، ولا يمكن فرز شيء أو عدّة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم، من هنا تعدّ المعقولات الثانية من الأمور العامّة»[2].

«ويترتّب على هذا الفرق أنّه يمكن حمل مفاهيم فلسفية متعدّدة على شيء واحد، بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، فمثلاً: [زيد] يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول وواحد ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيات الخارجية، بل البرهان قائم على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط، من هنا فصدق مفهوم فلسفي كمفهوم العلّة على مورد خاص، لا يكون دليلاً على نفي مقابله. بخلافه في المفاهيم الماهوية، فإنّه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجود خارجي، فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أخرى، كما تقدّم بيانه»[3].

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقيّ واعتباريّ».

المقسم هنا هو العلم الحصولي التصوري الكلي فقط.

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ص١٣٢ـ١٣٥.

* قوله تَتُّ: «أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم».

أي بمفهوم الإنسان.

* قوله تَتُّ: «وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو».

المراد من الماهية هنا ما هو بالحمل الشائع، لا الحمل الأولي.

* قوله تَتُّ: «حيثيّة مصداقها».

لا حيثيتها.

* قوله تَتُّ: «لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه».

أي يستلزم من مجيء ما حيثيته أنه في الخارج إلى الذهن الانقلاب.

* قوله تَتُّ: «كالوجود، وصفاته الحقيقية، كالوحدة والوجوب ونحوها».

أي مصداق هذه الأمور لا مفاهيمها، من هنا طرحت إشكالية كيفية مجيء مثل هذه المفاهيم إلى الذهن مع فرض امتناع ذلك.

* قوله تَتُّ: «أو حيثيّة أنه ليس في الخارج كالعدم، فلا يدخل الذهن».

لأنَّ الذهن وجود قياسي حاكٍ ـ في رأي المصنف ـ وليس للعدم تحقق حتى يحكي عنه الوجود الذهني للعدم.

* قوله تَتُّ: «وإلا لانقلب».

لأنها بشرط شيء من حيث الذهن.

* قوله تَتُّ: «كالوجود وما يلحق به».

ما يلحق به من أحكامه المختصة به، كالوحدة والفعلية والعلية والمعلولية المساوقة له.

* قوله تَتُّ: «أو بطلان محض كالعدم».

لأنَّ دخوله للذهن يستلزم وجود مصداق له وهو محال.

* قوله تَتُّ: «فليست بمنتزعةٍ من الخارج».

أي أنَّ المفاهيم ـ أعم من أن تكون منطقية وفلسفية ـ ليست منتزعة من

الخارج. «ولا يخفى عليك فإنَّ هذا التعبير إنما يناسب النظر البدوي في العلم الحصولي، وأما بحسب النظر الدقيق وانتهائه إلى علم حضوري فلابد أن يقال: فليست منتزعة بارتباط النفس بالخارج؛ إذ في ذلك النظر لا تنتزع المفاهيم من المصاديق الخارجية المادية، بل من المجردات المثالية أو العقلية، وإن كان لابد من ارتباط بالمصاديق الخارجية المادية بغية استعداد النفس لهذا الانتزاع»(١).

* قوله ﷺ: «لكنها منتزعةٌ من مصاديقَ».

فهي تحكي مصاديقها وليست عينها كما في الماهيات، والحكاية فرع الإثنينية.

---

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، مصدر سابق: ج٤، ص١٠٠١، بتصرف.

٢ـ كيفية حصول الذهن على المفاهيم الاعتبارية

أما المعاني التي حيثيّةُ مصاديِقها حيثيّةُ أنها في الذهن، فإنه كان لأذهانِنا أن تأخذَ بعضَ ما تنتزعُه من الخارج ـ وهو مفهومٌ ـ مصداقاً تنظرُ إليه، فيضطرُّ العقلُ إلى أن يعتبرَ له خواصَّ تناسبُه، كما أن تنتزعَ مفهومَ الإنسانِ من عدّةٍ من أفرادٍ، كزيدٍ وعمروٍ وبكرٍ وغيرِهم، فتأخذُه وتنصبُه مصداقاً وهو مفهومٌ، تنظرُ فيما تحفُّه من الخواصّ، فتجدُه تمامَ ماهيةِ المصاديقِ، وهو: النوعُ، أو جزءُ ماهيّتها، وهو: الجنسُ، أو الفصلُ، أو خارجاً مساوياً، أو أعمّ وهو: الخاصةُ، أو العرضُ العامُّ، وتجدُه تقبلُ الصدقَ على كثيرين، وهو الكلّيّةُ، وعلى هذا المنهج.

وأما المفاهيمُ التي حيثيّةُ مصاديِقها حيثيّةُ أنها في الخارجِ أو ليستْ فيه، فيُشبهُ أن تكونَ منتزعةً من الحكمِ الذي في القضايا الموجبةِ، وعدمِه في السّالبة.

بيانُ ذلك: أن النفسَ عندَ أوّلِ ما تنالُ من طريقِ الحسِّ بعضَ الماهياتِ المحسوسة أخذتْ ما نالتْهُ فاختزنَتْهُ في الخيال، وإذا نالتْهُ ثانياً أو في الآن الثاني وأخذتْهُ للاختزانِ، وجدَتْه عينَ ما نالتْهُ أوّلاً ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحملُ الذي هو اتّحادُ المفهومينِ وجوداً. ثمَّ إذا أعادتِ النفسُ المفهومَ مُكرّراً بالإعادةِ بعدَ الإعادةِ، ثمّ جعلها واحداً، كان ذلك حكماً منها، وفعلاً لها، وهو مع ذلك محاكٍ للخارج، وفعلُها هذا نسبةٌ وجوديةٌ ووجودٌ رابطٌ قائمٌ بالطرفين اعتباراً.

ثمَّ للنّفس أن تتصوّرَ الحكمَ ـ الذي هو فعلُها ـ وتنظرَ إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفِه بعدَ ما كان رابطاً، فتتصوّرَ وجودَ المفهومِ، ثمَّ تجردَه، فتتصوّرَ الوجودَ مفرداً من غيرِ إضافةٍ. فبهذا يتحصّلُ انتزاعُ مفهومِ الوجودِ من الحكم، ويقعُ على مصداقِه الخارجيّ.

وإن كانت حيثيّتُه حيثيّةَ أنه في الخارجِ فهي مصاديقُ له، وليستْ بأفرادٍ مأخوذٍ [مأخوذةٍ] فيها مفهومُه أخْذَ الماهيةِ في أفرادِها، ثمَّ تنتزعُ من مصاديقهِ

صفاتِهِ الخاصّةِ بِهِ، كالوجوبِ والوحدةِ والكثرةِ والقوةِ والفعلِ وغيرِها.

ثمَّ إذا نالتِ النفسُ شيئاً من الماهياتِ المحسوسةِ فاختزنتهُ، ثمَّ نالت ماهيةً أُخرى مباينةً لها، لم تجِدِ الثانيةَ عينَ الأولى، منطبقةً عليها، كما كانت تجدُ ذلك في الصورةِ السابقة. فإذا أحضرتهُما بعدَ الاختزانِ، لم تفعلْ فيهما ما كانتْ تفعلُه في الصورةِ السابقةِ، في الماهيّةِ المكرّرةِ من الحكمِ، لكنّها اعتبرتْ ذلك فعلاً لها، وهو سلبُ الحملِ المقابلِ للحملِ، ثمَّ نظرتْ إليه مستقلاً، مضافاً، فتصوّرتهُ سلبَ المحمولِ عن الموضوعِ، ثمَّ مطلقاً، فتصوّرتهُ سلباً وعدماً، ثمَّ اعتبرت له خواصَّ اضطراراً، كعدمِ الميزِ بينَ الأعدامِ، وتميّزِها بالإضافةِ إلى الموجودات.

الشرح

المبحث الثالث

كيفية حصول الذهن على المفاهيم الاعتبارية

بعد أن اتضحت أقسام المفاهيم الاعتبارية يبقى الاستفهام الأساسي الذي ينبغي الإجابة عليه هو: كيفية حصول الذهن على هذه المفاهيم؟ من هنا طرح المصنف تصوره الذي يراه في هذا المجال، ففصّل الكلام في القسمين:

١ـ كيفية حصول الذهن على المعقول الثاني المنطقي

بعد أن يحصل الذهن على مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ من مجموعة من الأفراد الخارجية، يجعله مصداقاً ـ رغم كونه في نفس الوقت مفهوماً ذهنياً حاكياً ـ فينظر إليه نظرة استقلالية ليتفحص خصائصه، فيجده إما دالاً على تمام ماهية أفراده (=النوع)، وإما دالاً على جزءٍ من ماهية أفراده (= الجنس أو الفصل)، أو يجده حاكياً عن خصيصة خارجة عن ذات أفراده، وهي إما مساوية (=الخاصة) أو أعمّ (=العرض العام)، كما أنه يرى قابلية صدق هذا المفهوم على مصاديق متعددة فيكون: (الكلي) وهكذا... الخ.

ومن هذا الطريق ينتزع مفهوم الكلي والجنس والنوع والفصل وغيرها من المعقولات المنطقية.

والحاصل: أنَّ للذهن عدة مراتب؛ ففي مرتبة من مراتبه يكون هناك

مفهوم باسم الإنسان، وبتوسطه يُدرك الذهن مصاديقه الخاصة، وتكون النظرة للمفهوم في هذه المرتبة طريقيّة؛ إذ فيه يُنظر لا به، ولا تتأتى لنا فيها معرفة خصائص نفس هذا المفهوم الحاكي، بل المُتأتى هو ما يحكيه الحاكي.

وفي مرتبة أخرى يجعل الذهن نفس هذا المفهوم ـ الذي كان إدراكه من المصاديق الخارجية الخاصة ـ متعلقاً لإدراك آخر، أي أنه ينظر إلى نفس هذا المفهوم كي يلحظ أحكامه وخصائصه، نظير الشخص الذي ينظر إلى المرآة كي يطّلع على خصائصها المختلفة، من وضوح الرؤية، إلى دقّتها، وتقعّرها، وما شاكل ذلك من خصائص للمرآة.

وبهذا التحليل يتمكّن الذهن من اصطياد مفاهيم متعددة من هذا المفهوم المحدّد، مفاهيم لا تجد لها مصداقاً في غير عالم الذهن، وفي الواقع سوف تحكي مرتبة من مراتب الذهن مرتبة أخرى، وتقع مجموعةٌ من المفاهيم مصاديقَ لمجموعةٍ من المفاهيم الأخرى.

وهذه هي الطريقة التي يحصل الذهن من خلالها على المفهوم الثاني المنطقي.

٢ـ كيفية حصول الذهن على المعقول الثاني الفلسفي

«تقدّم ـ في المقطع السابق ـ انقسام المفاهيم الفلسفية إلى ما حيثيّة مصداقها حيثيّة أنه في الخارج، فلا يدخل الذهن؛ لاستلزامه الانقلاب عمّا هو عليه، كالوجود. وإلى ما حيثيّته أنه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل الذهن؛ وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي. فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له

من هنا يطرح تساؤل: ما هي الطريقة التي من خلالها توفّر الذهن على انتزاع مفهوم الوجود والعدم وتعرّف عليهما؟

في الواقع لا توجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفية انتزاع مفهوم الوجود وتعرّف الذهن عليه، وإنّما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهي التصوّر، بل هو أوّل

التصوّرات البديهية وأعرفها كما ثبت في المباحث الفلسفية.

ولعلّ أوّل من تعرّض لذلك ـ فيما نعلم ـ هو المصنف، حيث ذهب إلى أنّ المفاهيم التي تكون حيثية مصداقها أنها في الخارج تنتزع من الحكم في القضايا الموجبة، والمفاهيم التي تكون حيثية مصداقها أنها ليست في الخارج تنتزع من فقدان الحكم في القضايا السالبة»[١].

توضيح ذلك: عندما تحصّل النفس ـ عن طريق الحسّ ـ على بعض الماهيات المحسوسة، كماهية بياض جدار المنزل مثلاً، تقوم بحفظها في قوة الخيال، وعند إحساسها لها مرة ثانية ـ كما إذا شاهدت أفراداً أُخرى لماهية البياض مثلاً (=الثلج والورق... وما شاكل ذلك) ـ أو إحساسها في زمان آخر ـ كما لو تذكّرت نفس الماهية التي أدركتها في المرة الأولى، دون أن تنتزعها من أفراد أُخر ـ تقوم مجدداً بتحويلها إلى نفس قوة الخيال، وعند التحويل تتفطن بأن هذه الماهية المختَزنة هي نفس الماهية الأوّلى التي اختزنتها، تطابقها تطابقاً تاماً، وهذا الانطباق والإتحاد بين المفهومين (الأعم من الإتحاد الذهني أو الخارجي) هو الذي يعبّر عنه بالحمل.

وبعد هذه العملية تقوم النفس بإعادة وتكرار المفهوم المخزون لديها، ومن ثمّ تقوم بتوحيد هذه المفاهيم المعادة والمكررة، وهذا ـ أيضاً ـ حكم وفعل نفساني. ومع أنه كذلك إلا أنه ليس فعلاً نفسانياً صرفاً، بل هو فعل نفساني حاكٍ كما تقدّم[٢]، وهو نسبة وجودية ووجود رابط قائمٌ بين طرفين (=الموضوع والمحمول).

«فالحكم ـ الذي هو عبارة عن الوجود الرابط بين جزئي القضية ـ هو

---

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص١٣٢ـ١٣٤، بتصرف.

(٢) في الفصل الثامن من هذه المرحلة (م).

(وجود نفساني) من جهة، و(مفهوم حاكٍ عن الخارج) من جهة أخرى، فهو وجود بالحمل الشائع ووجود بالحمل الأولي، لكن الحكم وجود رابط وحرفي، لا محمولي واستقلالي. فهو لا يحكي الوجود المستقل، وإنما يحكي الوجود الرابط فقط»[1].

وبعد أن تشكّل الحكم تتمكّن النفس ـ والحكم فعلها ـ من لحاظه لحاظاً استقلالياً بعد ما كان وجوداً رابطاً، بمعنى: لحاظه وهو مضافاً إلى موصوفه، لتقوم بحذف موصوفه منه، وتدركه خالياً من ذلك، وبذلك يتحصّل مفهوم (الوجود).

ومحصل البيان المتقدّم: «أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزأي القضية ـ وهما الموضوع والمحمول ـ وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس، وجود خارجيّ تعلم به علماً حضورياً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يعدّ مفهوماً. فهذا الوجود الذي يكون وجوداً بالحمل الأوّلي (باعتبار الحكاية) وبالحمل الشائع (باعتبار أنّه فعل صادر عن النفس) كلاهما هو مبدأ تعرّف الذهن على مفهوم الوجود، لكنّه معنىً حرفي غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلّة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلالياً كما تنظر إلى الحروف ذلك النظر فتحكيها كمعنىً اسميّ، كما يقال: مِن للابتداء وهكذا تنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الإضافة أيضاً فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنىً اسميّ عامّ»[2].

وينبغي الالتفات إلى أن حيثيّة مصاديق مفهوم الوجود حيثية الوجود في الخارج، وهذا يكشف عن أن الأمور التي يصدق عليها هذا المفهوم هي

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٩.

مصاديق له فقط، لا أفراد يؤخذ فيها مفهوم الوجود بالنحو الذي يؤخذ فيه مفهوم الماهية في أفرادها.

بعبارة أخرى: إن لمفهوم الوجود مصاديق لا أفراداً، خلافاً للمفاهيم الماهوية التي يكون لها مصاديق وأفراد معاً؛ وذلك لأن فرد الشيء عين ذلك الشيء، مشروط بخصوصيات معيّنة، فمثلاً: فرد الإنسان هو الإنسان، لكن مع عوارض وقيود خاصة، كالوزن واللون والزمان والمكان الخاص. أما مفهوم الوجود فهو ليس بعين الوجود الخارجي، ومن هنا فلا يمكن أن تكون علاقة هذا المفهوم مع الوجودات الخارجية هي نفس العلاقة القائمة بين المفهوم الماهوي وأفراده.

وبعد أن يتحقق مفهوم الوجود في النفس، يقوم الذهن بانتزاع صفاته وخصائصه من مصاديق هذا المفهوم، صفات وخصائص من قبيل: الوجوب، والوحدة، والكثرة، والقوة، والفعل... وغيرها من الصفات والخصائص والأخرى.

«ويجري نظير هذا البيان في انتزاع مفهوم العدم، فإنّ في القضايا السالبة أيضاً يُعتبر حكم عدميّ وإن لم يكن حكماً حقيقياً، وإنّما تعتبر النفس ذلك عدماً رابطاً، ثمّ تنتزع عنه مفهوم عدم المحمول ثمّ تجرّده عن الإضافة فيحصل مفهوم العدم على نعت الإطلاق»[1].

توضيح ذلك: عندما تحصل النفس على ماهية من الماهيات المحسوسة ـ كالسواد مثلاً ـ تختزنها في قوة الخيال، وبعد أن تحصّل على ماهية مباينة للأولى ـ كالبياض مثلاً ـ تجدها مغايرة للأولى وغير منطبقة عليها، خلافاً لما حصّلته للمرة الثانية في الماهية الأولى، حيث وجدت ماهية السواد الثانية هي نفسها الأولى حين الإدراك الثاني لها، وعليه فلن تقوم

---

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

النفس بنفس الحكم الذي قامت به حينما تطابقت الماهيات، بل سيكون لها حكم آخر في هذه الماهيات، فلا تحكم باتحادهما ـ كما فعلت في السابقة ـ لكن النفس تعتبر عدم حكمها هذا حكماً بالعدم، وهذا هو سلب الحمل الذي يقابل الحمل.

وفي هذه الحالة ـ أي في أثناء كون الحكم مضافاً إلى طرفيه ـ تقوم النفس بتجريده منهما؛ لتنظر إليه نظرة استقلالية، فتنتزع مفهوم سلب المحمول عن الموضوع، فتحذفُ قيده ليكون مطلقاً، فتحصل النفس حينها على (مفهوم العدم).

وعندما يحصل هذا المفهوم في الذهن تقوم النفس باعتبار خصائص وأحكام له، نظير عدم الميز بين الأعدام وتميّزها، بإضافتها إلى الموجودات وما شابه ذلك.

قال المصنف في أصول الفلسفة: «لنفرض أنّا شاهدنا السواد أولاً، ثمّ أدركنا البياض، وحينما ندرك البياض ندركه كمفهوم جردناه من الحسّ، أي نحفظه في ملف الإدراك، ثمّ نعكف على إدراك البياض، وحينما نصل عبر الحركة الثانية إلى البياض، لا نجد السواد، بينما كان موجوداً لدينا في بدء الحركة.

وحينما ننتقل بالمعلوم الثاني، حيث يحلّ المعلوم الأول، نشاهد أنَّ الثاني لا ينطبق على الأول، كما ينطبق الأول على نفسه. أي نلاحظ أنَّ نسبة السواد إلى السواد بشكل لا نجده في نسبة السواد إلى البياض، ومن ثمّ فما نصل إليه هو حمل (هذا السواد سواد)، وعدم حمل، أي أنَّ الذهن لا يجد النسبة القائمة بين السواد والسواد قائمة بين السواد والبياض.

وبعبارة ثانية: إنَّ الذهن أقام حكماً بين السواد والسواد، وأوجد نسبة بينهما، لكنه لم يقم بعمل بين السواد والبياض، إلا أنه بحكم مشاهدته ـ في

المرة الأولى أو بعد تكرار الحكم الإثباتي، لنفسه ناسباً وحاكماً ـ يحسب أنه في حال [عدم الفعل] قد قام بعمل، فيظن أنَّ عدم وجود النسبة الإثباتية ـ بين السواد والبياض ـ نسبة أخرى تغاير النسبة الإثباتية، وحينئذ تظهر نسبة العدم الخيالي، مقابل نسبة الربط الخارجي»[1].

فتحصل إلى هنا ماهية التحليل الذي يراه المصنف سلبياً في كيفية انتزاع النفس مفهومي الوجود والعدم، والذي لم نر في كلمات الفلاسفة السابقين عليه تعرضاً له.

وقد أبدى بعض المحققين ملاحظة على هذا اللون من التحليل، مقترحاً كفاية كون الواقعية معلومة بعلم حضوري لانتزاع مفهوم الوجود، ولا حاجة لتطويل المسافة بهذا التحليل المزبور[2].

لكنك قد عرفت بأنَّ المصنف قد أسس البحث بناءً على أصالة الماهية، فلا معنى للقول بكفاية حضور وجود عيني؛ إذ الحاضر أولاً ـ بناءً على هذا المبنى ـ هو الماهية لا الوجود، وعن طريق تركيب قضية نحصل على معنى رابط فنجعله معنى اسمياً وبعدها نحذف موصوفه فنتوصل إلى مفهوم الوجود البديهي العام.

هذا بخلاف ما لو أسس البحث بناءً على أصالة الوجود، فسوف يكفي حضور هذا الوجود العيني لتحصيل مفهوم الوجود.

وقد نصّ المصنف على هذا الوجه الأسهل في المقالة الخامسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، فقال: «فنفسنا وقوانا وأفعالنا النفسية حاضرة لدينا ومعلومة لنا بالعلم الحضوري، وتتصل وترتبط قوتنا المدركة

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ج١، ص٣٦٠ـ٣٦٢، وللعودة للنسخة الفارسية: ج٢، ص٤٩ـ٥١.

(٢) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٩.

بها، فلا محيص أن تكون قد شهدتها، والتقطت صورة عنها. وسوف تكون ماهية النفس وماهية القوى والأفعال النفسية ـ من حيث كونها أفعالاً وقوى ـ حاضرة بكنهها لدى القوى المدركة في هذا الإدراك الحصولي... وستعلم النسبة بين الأفعال والقوى وبين النفس بالعلم الحصولي كما كانت معلومة بالعلم الحضوري»[1].

ومن هنا يتضح بأنَّ اختيار أحد القولين [أصالة الوجود أو الماهية] في ذلك المبحث يؤثر على مكانة المفاهيم وترتيبها، فالذهاب إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود يجعل الماهيات معقولات أولية، والمفاهيم الفلسفية معقولات ثانوية ارتكزت في انتزاعها على أساس تلك. بخلاف ما لو اخترنا القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فستضحى جميع المفاهيم الفلسفية الوجودية معقولات أولية، وتتبدل الماهيات إلى معقولات ثانوية بعد ما كانت أولية، وتكون المعقولات الماهوية متأخرة برتبتين عن المعقولات الفلسفية.

قال المصنف: «والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: إن الأصيل هو الوجود الحقيقي، وهو الوجود وله كل حكم حقيقي، ثمَّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً...»[2].

ويمكن عدُّ النتيجة المتقدمة من أهمِّ ثمرات القول بأصالة الماهية أو الوجود، وللمسألة تفاصيل متعددة ونتائج مختلفة يمكن العودة فيها إلى الدراسات المفصلة.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ٣٧٤ـ٣٧٥. بتصرف.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٩٩ـ١٠٢، ص١٥.

والصحيح ـ وفقاً لتصوراتنا ـ هو عدم الفرق بين المفهوم الماهوي والمفهوم الفلسفي؛ وذلك لأنا إن بنينا على أصالة الماهية واعتبارية الوجود فلا يخلو وضع المفهوم الماهوي من أن يكون حاكياً لأفراده أو أن يكون عينها. والذهاب إلى كونه عينها لازمه منشئية الأثر؛ لأنَّ الفرد الخارجي منشأ للأثر. وهو لازم باطل لا يمكن الالتزام به، فلن يبقى إلا الحكاية، وهذا ما صرحت به كلماتهم في مبحث الوجود الذهني، والذهاب إلى هذا الاختيار لن يُبقي فرقاً بينه وبين حكاية المفهوم الفلسفي لمصاديقه، فكما أنَّ المفهوم الماهوي يحكي أفراده، فالمفهوم الفلسفي ـ كذلك ـ يحكي مصاديقه.

ولو بنينا على أصالة الوجود واعتبارية الماهية فستضحى الماهية حداً للوجود، بناءً على التفسير المدرسي للماهية. وصيرورة الوجود ذهنياً وخارجياً توجب تعدد ماهياتها. وعليه فإنَّ الإيمان بعينيتهما يستلزم تعدد المحدود ووحدة الحد، وهو أمر غير معقول، فلابد من الإيمان بحكاية الماهية الذهنية للخارجية.

وعلى هذا فلن يبقى مجال لتعقّل فرق ـ من هذه الجهة التي بيّنوها ـ بين المفهوم الماهوي والمفهوم الفلسفي، بناءً على أصالة الوجود أو الماهية[1].

أضواء على النص

* قوله تَتِئْ: «أما المعاني التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الذهن فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج...».

بداية عرض طريقة انتزاع المعقولات الثانية المنطقية.

* قوله تَتِئْ: «مصداقاً».

---

(١) وللوقوف على هذه التفاصيل ننصح بالعودة إلى الجزء الثاني من شرح الجزء الأول من الأسفار العقلية الأربعة للسيد كمال الحيدري (م).

مفعول به لتأخذ، أي أنَّ هذا المفهوم التي تأخذه من الخارج تجعله مصداقاً، أي تنظر إليه نظرة أخرى، وهو النظر إليه لا النظر فيه.

* قوله ﷺ: «**فيضطر العقل إلى أن يعتبر له**».

هذا الاعتبار ليس اعتباراً عقلائياً، بل هو اعتبار نفس أمري مكتشفاً من قبل العقل.

* قوله ﷺ: «**خواصّ تناسبه**».

أي تناسبه من حيث نوع الوجود.

* قوله ﷺ: «**أو خارجاً مساوياً...وهو الخاصة**».

عُرفت الخاصة بأنها: «الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط»[(١)]، كما أنها تنقسم إلى قسمين: «خاصة شاملة لجميع أفراد ما هي خاصة له كالكاتب بالقوة للإنسان، وإلى غير شاملة لجميع أفراد ما هي خاصة له كالكاتب بالفعل له»[(٢)].

وقد ذهب البعض إلى انقسام الخاصة والعرض العام إلى ثلاثة أقسام؛ «لأنه قد يكون شاملاً وهو: إما لازم كالضّاحك والماشي بالقوّة للإنسان، وإما مفارق لهما بالفعل له، وقد يكون غير شامل كالكاتب والأبيض بالفعل له»[(٣)].

وعلى هذا الأساس يضحى تخصيص المصنف للخاصة بالخارج المساوي لا وجه له.

* قوله ﷺ: «**وعلى هذا المنهج**».

لم يرتّب المصنف طريقة انتزاع المفاهيم المنطقية ترتيباً منهجياً صحيحاً،

---

(١) الحاشية على تهذيب المنطق، مصدر سابق: ص٤٦.

(٢) المصدر السابق، نفس المعطيات.

(٣) شرح مطالع الأنوار في المنطق، قطب الدين الرازي، انتشارات كتبي نجفي، لم تذكر سنة الطبع، قم: ص٩٧.

والأولى أن يقال: بأنَّ العقل يجد مفهوم الإنسان قابلاً للصدق على كثيرين فعبّر عنه بأنه كلي، ومن ثمَّ ينظر إلى هذا الكلي نظرة استقلالية فينوّعه إلى ذاتي وإلى عرضي، فيأخذ الذاتي مستقلاً فيقسّمه إلى ما هو تمام الذات وهو النوع، وإلى ما هو جزء الذات الأعم وهو الجنس، وإلى ما جزء الذات الأخص وهو الفصل، وهكذا....

* قوله تتُن: «وأما المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الخارج أو ليست فيه».

بداية عرض الطريقة التي يراها المصنف في كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية.

* قوله تتُن: «الماهيات المحسوسة».

إن التعبير بمحسوسيّة الماهيات خارجاً يقتضي الإيمان بوجودها، وهذا لا يتم إلا على مبنى أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

* قوله تتُن: «أخذت».

الأولى أن يعبر بـ(تأخذ).

* قوله تتُن: «وجدته عين ما نالته أولاً ومنطبقاً عليه».

بمعنى أنَّ النفس عندما تُدرك صورة زيد فتخزنها في الخيال، ثمّ تنال هذه الصورة مرة ثانية، فهنا تقوم النفس بعمل، وهو حكمها بأنَّ هذه الصورة عين تلك، فهنا يوجد فعل من النفس، وهو أنَّ هذه عين تلك، والانطباق والحمل والاتحاد أحكام ذهنية خالصة.

* قوله تتُن: «هو اتحاد المفهومين وجوداً».

لا يخفى بأن المقصود من الاتحاد الوجودي هنا هو الأعمّ من الاتحاد في الوجود الذهني أو الوجود الخارجي، والمراد في العبارة أعلاه هو الأوّل (=الوجود الذهني).

* **قوله تَتُّنُّ: «حكماً منها وفعلاً لها».**

يستفاد من هذه العبارة التفريق بين الحمل وبين الحكم، لكن المصنف في آثاره الأخرى يجعلها واحداً. قال في أصول الفلسفة: « والحكم ذاته فعل خارجي للنفس»[1].

والصحيح هو: أنَّ الحكم هو إذعان نفسي وفعل من أفعال النفس، بخلاف الحمل الذي هو إتحاد بين الموضوع والمحمول.

* قوله تَتُّنُّ: **«وهو مع ذلك محاكٍ للخارج».**

أي الحكم والفعل منها. والخارج هنا أعمّ من خارج النفس وداخلها.

* **قوله تَتُّنُّ: «وفعلها هذا نسبةٌ وجوديةٌ، ووجودٌ رابطٌ قائمٌ بالطرفين اعتباراً».**

وإلا لا يوجد طرفان حقيقة، وإنما التعدد في اللفظ فقط، وإلا فالمفهوم حقيقة واحدة، وهذا ما تقدّم في الفصل الأول من المرحلة الثانية. وهو نصٌّ صريح في اختيار النظرية الرابعة في الحكم (=الحكم هو النسبة الحكمية)، الأمر الذي ينافي ما تقدّم منه، من اختيار للنظرية الثالثة (=الحكم فعل نفساني كاشف).

* قوله تَتُّنُّ: **«وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج فهي مصاديق له».**

أي أن تلك الوجودات الخارجية مصاديق لذلك المفهوم.

* قوله تَتُّنُّ: **«ثمّ للنفس أن تتصور الحكم ـ الذي هو فعلها ـ وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً».**

أي وجود المحمول للموضوع، أو ثبوت المحمول للموضوع، ثمّ تجرد الوجود عما تضاف إليه، فتقول مفهوم الوجود العام.

* قوله تَتُّنُّ: **«فهي مصاديق له، وليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ**

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٢٧٠.

الماهية في أفرادها».

. هذا هو التفريق الذي حافظ المصنف على استخدامه في مجموع آثاره، حيث يرى رحمه الله بأنَّ المفهوم الماهوي له أفراد خارجية، خلافاً للمفهوم الفلسفي، فإنَّ له مصاديق خارجية، لا أفراد.

هذا مضافاً إلى أنَّ الماهية أخذت في أفرادها أخذ الكلي الطبيعي في أفراده، فهو «ليس بمنعزل الوجود عن وجود أفراده، فليس له وجود ولفرده وجود آخر»[1].

وأما المفاهيم الفلسفية فهي ليست كذلك، بل هي مفاهيم إشارية فقط، قال صدر المتألهين: «قد علمت أنَّ مفهوم الوجود والموجود، وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها أفراد ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وإنما هي عنوانات ذهنية وحكايات لآحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك»[2].

* قوله قدس سره: «لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها».

أي إن النفس اعتبرت عدم الحمل وعدم الوجدان فعلاً لها، فيكون وجداناً للعدم، نظير عدك عدم وجود زيد وجدان لعدمه.

* قوله قدس سره: «وهو سلب الحمل المقابل للحمل».

أي عدم الحمل المقابل للحمل في القضية الموجبة؛ فالسالبة في رأيه لا حمل فيها لا أنَّ فيها حملاً للسلب[3].

* قوله قدس سره: «ثمَّ نظرت إليه مستقلاً مضافاً».

أي أنها نظرت نظرة استقلالية إلى هذا المعنى الحرفي الذي حوّلته إلى معنى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري: ج٦، ص٨٣، ح٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٨٥ـ٨٦.

(٣) لاحظ: المصدر السابق، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي: ج١، ص٣٦٥.

اسمي.

* قوله قدس سره: «ثمّ مطلقاً».

أي تصورته بعد ذلك مطلقاً، فحذفت المضاف إليه.

* قوله قدس سره: «ثمّ اعتبرت له خواص اضطراراً».

وهذا الاضطرار - كما بيّنا في البحوث المتقدمة - ليس عملاً اختيارياً.

* قوله قدس سره: «وتميّزها».

أي الأعدام.

٤ـ نتائج هامة

وقد تبيّنَ ممّا تقدّمَ:

أولاً: أنَّ ما كانَ من المفاهيم محمولاً على الواجبِ والممكنِ معاً ـ كالعلمِ والحياةِ ـ فهو اعتباريٌّ؛ وإلا كانَ الواجبُ ذا ماهيةٍ، تعالى عن ذلك.

وثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيدَ من مقولةٍ واحدةٍ ـ كالحركةِ ـ فهو اعتباريٌّ؛ وإلا كان مجنّساً بأزيدَ مِن جنسٍ واحدٍ، وهو محالٌ.

وثالثاً: أن المفاهيمَ الاعتباريةَ لا حدّ لها، ولا تُؤخذُ في حدِّ ماهيةٍ جنساً لها، وكذلك سائرُ الصفاتِ الخاصةِ بالماهياتِ، كالكُلّيّةِ، إلّا بنوعٍ من التوسُّعِ.

الشرح

المبحث الرابع

نتائج هامة

استنتج المصنف من البحوث المتقدمة عدة نتائج يمكن عدّها المعايير التي نستكشف بها المفاهيم الحقيقية والاعتبارية وهي كالآتي:

النتيجة الأولى:

إنَّ صدق مفهوم من المفاهيم على الواجب والممكن على حدّ سواء يُدلّل على كونه مفهوماً اعتبارياً، كحمل العلم والحياة والقدرة والإرادة وما شابه ذلك من الصفات المشتركة على الواجب والممكن على حدّ سواء؛ وذلك لأنَّ كونه حقيقياً لازمه ثبوت ماهية للواجب تعالى، وقد ثبت في محله عدم وجود ماهية ـ بالمعنى الأخص ـ له عز اسمه كما هو المشهور[1].

كما أن وجود مفاهيم مختصة به، تحمل عليه ولا تحمل على غيره كاشف ـ بالأولوية ـ عن فلسفية هذه المفاهيم لا ماهويتها.

---

(١) ما ورد في بعض الروايات من وجود ماهية له عز اسمه يجب أن يؤوّل ويتصرَّف بظهوره وفقاً لهذا التحقيق الفلسفي، فقد يكون مقصود الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام من عدم إمكانية إثبات شيء إلا بمائية وإنية ليس الماهية بالمعنى الأخص، بل يكون لها معنى آخر طرحناه في دراستنا الفلسفية. للوقوف على مصدر الرواية لاحظ: أصول الكافي، مصدر سابق: ج١، ص٨٤.

ولا يخفى فإنَّ وجود مثل هذه المفاهيم إنما يُصحح على مباني الفلسفة المشائية التي تذهب إلى كون الوجود حقائق متباينة، لكن مدرسة الحكمة المتعالية آمنت بمبدأ التشكيك في الوجود، وقررت عدم وجود صفة في الواجب مساوقة لوجوده إلا وهي موجودة في جميع مراتب الوجود، وعليه فلم تؤمن بوجود مفهوم يختص بواجب الوجود تعالى.

ومن هنا يظهر ما قرروه في محله من أنَّ إحدى أحكام الوجود السلبية هي عدم تركبه لا طولاً ولا عرضاً؛ وإلا يلزم أن يكون الفصل المقسم مقوماً والمقوم مقسماً.

النتيجة الثانية:

إنَّ حمل المفهوم على أكثر من مقولة، شاهد على كونه مفهوماً اعتبارياً (بالمعنى الذي تقدّم ذكره في المباحث السابقة من هذا الفصل). فمفهوم الحركة الذي يُحمل على عديد من المقولات العرضية لابد وأن يكون مفهوماً فلسفياً؛ وإلا لزم أن يكون في عين كونه مفهوماً واحداً مجنّساً بأكثر من جنس؛ وذلك لأنه يحمل على الجوهر ـ مثلاً ـ فهو عينه، ويحمل على الكيف ـ مثلاً ـ فهو عينه أيضاً، وبدهي بأنَّ كون الشيء الواحد فرداً بالذات لمقولتين متباينتين أمرٌ مستحيل.

هذا مضافاً إلى أنَّ ذلك يؤدي إلى أنَّ ما فُرض مقولتين ليس بمقولتين، ويعدّ هذا المفهوم جنساً لهما، وهو خلف كونهما مقولتين متباينتين، وهذا الشقّ لم يذكره المصنف رحمه الله.

أجل، قد يكون الشيء الواحد مصداقاً بالذات لمقولةٍ، ومصداقاً بالعرض لمقولةٍ أخرى، وهذا مما لا محذور فيه أصلاً.

النتيجة الثالثة:

إنَّ المفاهيم الاعتبارية لا تعريف حدياً لها، ولا يمكن أن تقع جنساً في حدّ أي ماهية من الماهيات؛ وذلك لأنَّ الحدّ هو من جنس الماهيات، والمفاهيم الاعتبارية لا ماهية لها. نعم، يمكن أن تقع فصلاً في حدّ ماهية من الماهيات؛ لأنَّ الفصل ليس من سنخ الماهيات ـ وفقاً لما تراه مدرسة الحكمة المتعالية ـ بل هو من سنخ الوجود. كما لا تقع هذه المفاهيم في حدّ سائر الصفات الخاصة بالماهيات، نظير الكلية إلا بنوعٍ من التوسع في معنى الحدّ.

بيان ذلك: إنَّ المفهوم الاعتباري ليس من سنخ الماهيات، ولا يندرج تحت أي مقولة من المقولات، وعليه فلا جنس ولا فصل له كي نستطيع تقديم تعريف حدي له. كما أنه ليس بجنسٍ لماهية من الماهيات كي يشكل جزءاً من تعريفها، غير أنَّ ذلك لا يمنع من تعريفه بما هو بمنزلة الجنس والفصل، وبالتالي إبداء تعريف يكون بمنزلة التعريف الحدي له.

أضواء على النص

* قوله تتُّنُّ: «جنساً لها».

أي جنساً للماهية.

* قوله تتُّنُّ: «كالكلية».

إذا قلنا في تعريف الكلي بأنه ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فسوف يشمل مفهوم الوجود أيضاً، لكن إذا عرّفناه بالمفهوم الذي لا يمتنع من فرض انطباقه على أكثر من فرد، فسوف يخرج مفهوم الوجود عن هذا التعريف.

ومن هنا قرر المصنف في أول كتاب نهاية الحكمة بأنَّ «الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية كالكلية والجزئية وكالجنسية والنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة وكالجوهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات

العرضية»[1].

* قوله تَتَمُّنُ: «إلا بنوع من التوسّع».

بمعنى: التوسّع في إطلاق الكلي، ليكون المراد منه ما يصدق على كثيرين، لا ما يقوّم أفراده فقط، كما في الإطلاق الماهوي. ومن الواضح بأنَّ عدم الصدق على كثيرين أعم من الكلية الماهوية والفلسفية.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٢ـ١٣.

إشارات وإثارات

❖ المجال الدلالي لاصطلاحات: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق

لابد من تحديد المجال الدلالي لكل من اصطلاحات: (اللفظ) (المفهوم) (المعنى) (المصداق) كي نعرف مجال التقسيم الذي جاء في هذا الفصل، وفي غيره من الفصول المرتبطة أيضاً:

* اللفظ: وهي الدالة التي توضع ـ عقداً أو اعتباراً ـ للدلالة على معنى معيّن، وبمجرد سماع اللفظ يحضر المعنى الموضوع له ذهناً.

* المفهوم: الصورة الذهنية الحاصلة لدينا من الأشياء.

* المعنى: التحقّق النفس أمري الذي يحكيه المفهوم.

* المصداق: التحقّق العيني والمصداق الخارجي للمعنى[1].

ولإيضاح هذه الاصطلاحات نضرب مثالاً: إنَّ الاستماع إلى (لفظ الماء) يوجب حضور صورة الماء الذهنية في الذهن (=المفهوم)، وهي صورة تحكي سائلاً لا لون له ولا رائحة ولا طعم، يتّجه الجميع لشربه عند عطشهم، إلا أن هذا المعنى الذي حكاه هذا المفهوم (مفهوم الماء) يمكن أن يوجد في الخارج فيسمى (مصداقاً) ويمكن أن لا يوجد له مصداق فينحصر الأمر بـ(المعنى) فقط.

---

(١) ينبغي الالتفات إلى عدم ضرورة وجود مصداق لـ«المعنى» فربما يكون المعنى من النوع الذي يستدعي وجوب وجود مصداق له كـ«واجب الوجود» وربما يكون من النوع الذي يمتنع أن يكون له مصداق كـ«اجتماع النقيضين» وربما يكون من النوع الذي يمكن وجود مصداق له كـ«الإنسان». (م).

وينبغي الالتفات هنا إلى نقطتين:

(١) إنَّ الشيء الواحد الخارجي يمكن أن يكون مصداقاً لمعانٍ متعددة دون أن يتكرر، أو يكون له بإزاء كل معنى جزء وجودي جديد، ولعل أوضح مثال لهذا المدعى هو: الوجود البسيط لله عز وجل، والذي هو مصداق للـ(القادر) ومصداق للـ(الحي) ومصداق للـ(العالم) و... لا أن تحقّق (الحيّ) العيني بحاجةٍ إلى وجودٍ خارجيٍ، وتحقّق (العالم) و(القادر) بحاجةٍ إلى تحقّقٍ خارجيٍ آخر، بل إن هذه الصفات ـ وجميع الصفات الإلهية الأخرى ـ بالإضافة إلى الذات الإلهية المقدسة موجودة بوجودٍ واحدٍ، وهذه هي فحوى النظرية المشهورة بـ(عينية الصفات مع الذات).

فمثلاً: لو أنَّ هناك ماءً جُعل في حوض مكعب الشكل، وبسبب استقرار الماء لفترةٍ طويلةٍ ونمو الطحالب فيه ـ مثلاً ـ اكتسب لوناً أخضر، وفي هذه الحالة فرغم أننا لا نملك سوى وجود واحد في العالم الخارجي هو (الماء) إلا أن هذا الوجود الواحد هو مصداق للماء وللمكعّب وللأخضر معاً.

(٢) إنَّ المفهوم مرآة شاملة وكاملة لحقيقة المعنى، بمعنى: أن كل مفهوم، حاكٍ عن تمام معناه، كما إنَّ كل معنىً يملأ تمام سطح مفهومه ـ إذا جاز هذا التعبير ـ بحيث لا يبقى مجالٌ للمفهوم كي يُري شيئاً آخر.

وتأسيساً على هذين النقطتين نقرر: بأنَّ المفهوم مصمم بنحو يتناسب مع مصداقه ووجوده الخارجي، حاكياً لكل ما فيه، وعلى هذا تصبح الحاجة لاكتشاف الوجودات البسيطة بنحوٍ تامٍ، إلى استخدام مجموعة من المفاهيم، ففي المثال السابق لا نستطيع بـ(مفهوم الماء) فقط حكاية مكعبيّة الشكل الذي وضع فيه الماء، ولا لون الماء الأخضر، كما لا يمكن حكاية تمام واقعية الماء المكعب الشكل ذي اللون الأخضر، بمفهوم (الأخضر) و(المكعب) فقط[1].

---

(١) لاحظ: درآمدى بر معرفت شناسي، مصدر سابق: ص١٥٥ـ١٥٧.(م).

٥ـ اصطلاحات الاعتباري الأخرى

تنبيه

وللاعتباريّ فيما اصطلحوا عليه معانٍ أُخر ـ غير ما تقدّم ـ خارجةٌ من بحثنا.

أحدها: ما يقابلُ الأصالةَ بمعنى مَنشئيّة الآثارِ بالذاتِ، المبحوثِ عنه في مبحثِ أصالةِ الوجودِ والماهيّةِ.

الثاني: الاعتباريُّ بمعنى ما ليس له وجودٌ منحازٌ عن غيره، قبالَ الحقيقيِّ الذي له وجودٌ منحازٌ، كاعتباريّةِ مقولةِ الإضافةِ الموجودةِ بوجودِ موضوعِها [طرفيها] [وكاعتباريّةِ النسبةِ الموجودةِ بوجودِ طرفيها]، على خلافِ الجوهرِ الموجودِ في نفسهِ.

اعتبارات الجماعة الإنسانية

الثالث: المعنىَ التّصوّريُّ أو التّصديقيُّ الذي لا تحقُّقَ له في ما وراءَ ظرفِ العملِ. ومآلُ الاعتبار ـ بهذا المعنى ـ إلى استعارةِ المفاهيمِ النفسِ الأمريةِ الحقيقيةِ بحدودِها لأنواعِ الأعمالِ ـ التي هي حركاتٌ مختلفةٌ ـ ومتعلقاتها؛ للحصولِ على غاياتٍ حيويةٍ مطلوبةٍ، كاعتبارِ الرئاسةِ لرئيسِ القومِ، ليكونَ من الجماعةِ بمنزلةِ الرأسِ من البدنِ في تدبيرِ أمورِهِ وهدايةِ أعضائهِ إلى واجبِ العملِ، واعتبارِ المالكيةِ لزيدٍ ـ مثلاً ـ بالنسبةِ إلى ما حازهُ من المالِ، ليكونَ لهُ الاختصاصُ بالتّصرُّفِ فيهِ كيفَ شاءَ، كما هو شأنُ المالكِ الحقيقيِّ في ملكِهِ، كالنفسِ الإنسانيّةِ المالكةِ لقواها، واعتبار الزّوجيّةِ بين الرجلِ والمرأةِ؛ ليشتركَ الزوجانِ في ما يَترتّبُ على المجموعِ، كما هو الشأنُ في الزّوجِ العدديّ. وعلى هذا القياسُ.

ومن هنا يظهرُ: أنَّ هذه المعاني الاعتباريّةُ لا حدَّ لها، ولا برهانَ عليها.

أما أنها لا حدَّ لها؛ فلأنها لا ماهيةَ لها داخلةً في شيءٍ من المقولاتِ، فلا

جنسَ لها، فلا فصلَ لها، فلا حدَّ لها. نعم؛ لها حدودٌ مستعارةٌ من الحقائقِ التي يستعارُ لها مفاهيمُها.

وأما أنها لا برهانَ عليها؛ فلأنَّ من الواجبِ في البرهانِ أن تكونَ مقدماتُه [مقدماتها] ضروريةً دائمةً كليةً، وهذهِ المعاني لا تتحقّقُ إلا في قضايا حقّةٍ تطابقُ نفسَ الأمرِ، وأنّى للمقدماتِ الاعتباريّةِ ذلك، وهي لا تتعدّى حدَّ الدّعوى؟!

ويظهرُ أيضاً: أنَّ القياسَ الجاري فيها جدلٌ مؤلفٌ من المشهوراتِ والمسلّماتِ، والمقبولُ منها ما له أثرٌ صالحٌ بحسبِ الغاياتِ، والمردودُ منها اللّغوُ الذي لا أثرَ له.

الشرح

المبحث الخامس

اصطلاحات أخرى للاعتباري

بعد أنَّ بيّنَ المصنفُ معنى الاعتباري في البحوث المتقدمة جاء ليؤكد عدم انحصار هذا الاصطلاح بمعنى واحد، بل قد يطلق الاعتباري عند أهل المعقول على معان متعددة منها:

١ـ الاعتباري الذي يقابل الأصيل في بحث أصالة الوجود والماهية، والذي كان بمعنى منشأية الأثر بالذات على تفسير المصنف لأصالة الوجود، وعليه يكون الاعتباري هنا أي هو ما تكون منشأية آثاره بالعرض.

٢ـ الاعتباري الذي ليس له وجود منحاز ومستقلّ عن غيره، في قبال الحقيقي الذي له وجود مستقل ومنحاز عن غيره، كالعرض الذي ليس له وجود منحاز عن وجود الجوهر، وكالفوقية التي ليس لها وجود منحاز عن السقف، وكالإمكان الذي ليس له وجود منحاز عن وجود زيدٍ مثلاً.

ومن قبيل مقولة الإضافة ـ بمعنى النسبة لا بمعنى الهيئة الحاصلة من النسبة المتكررة ـ التي هي وجود رابط في غيره، قائمة بالطرفين معاً، وعليه سيكون وجودها اعتبارياً بهذا الاصطلاح.

٣ـ المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له وراء ظرف العمل،

ككون زيد رئيساً وخالد مالكاً لهذا الكتاب، وسوف نفرد الفقرة اللاحقة للحديث في هذا الإطلاق.

اعتبارات الجماعة الإنسانية

نظراً للأهمية الفلسفية الكبيرة التي يحتويها البحث عن الإطلاق الثالث للأمر الاعتباري، أفردنا لهذا الإطلاق فقرة مستقلة؛ تعنى بتحديده وعرض ما يكتنفه من غموض، وانطلاقاً من هذه الأهمية تعيّن تحديد الموقف من هذه العلوم، ولزوم الوقوف على خصائص هذه الإدراكات ومعرفة الرؤية السليمة فيها، ولا شك بأنَّ «إغفال هذا التمييز أمر في غاية الخطورة، حيث أدّى هذا الإغفال بكثيرٍ من المفكّرين إلى كبوةٍ قاتلة، فقاس البعض منهم الاعتباريات بالحقائق، وتعاملوا مع الاعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق. وقام البعض الآخر بالعكس، حيث عمموا نتائج دراساتهم بالنسبة للاعتباريات على الحقائق، فحسبوا أنَّ الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية، شأنها شأن الاعتباريات»[1].

وتتجاوز الخطورة أكثر فيما إذا آمنا بأنَّ قضيتي حسن العدل وقبح الظلم ـ القضيتين اللتين يقوم عليهما علم الأخلاق، ناهيك عن المباحث الأخرى ـ من القضايا الاعتبارية التي تواضع عليها العقلاء حفظاً لنظامهم وإبقاءً لنوعهم[2].

إنَّ جميع المفاهيم الاعتبارية الماضية تشترك في كون وظيفة الذهن هي الكشف عن أمور لها واقعية ونفس أمرية، فالماهية والوجود والإضافة من المفاهيم التي لها واقع وراء إدراكها ونحن قد استفدناها منه، وهذا بخلافه في

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ص٤٨٦.

(٢) أثبتنا في أبحاثنا الكلامية والأصولية واقعية هاتين القضيتين، فآمنا بوجود واقع تحكيه هذه القضايا، لا أنها من اختراع الجماعة الإنسانية دون حكايتها عن واقع نفس أمري.

المعنى الأخير؛ حيث لا واقعية له وراء اعتبار المعتبر وجعل الجاعل، بل إنَّ واقعيته بتطابق الآراء عليه؛ بغية حفظ النظام وإبقاء النوع، من قبيل الرئاسة والملكية وما شابه ذلك من الأمور الاعتبارية، وهي التي تسمى في المنطق الأرسطي بالمشهورات بالمعنى الأخص.

ولإلقاء الضوء على هذا الاصطلاح للاعتباري علينا العودة إلى ما كتبه المصنف في المقالة السادسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي لتوضيح بعض جوانب هذه النظرية، فقد أكّد هناك على عدّ هذا الاصطلاح للاعتباري نوعاً من الاستعارة التي تنظم الأمور الاجتماعية لهيكلة علاقات الأفراد في حياة الجماعة، غير أنَّ من الضروري الإشارة إلى أنَّ هناك رأيين في حقيقة الاستعارة:

١ـ يذهب جمهور علماء الأدب واللغة إلى كون الاستعارة نوعاً من المجاز اللفظي؛ لوجود مشابهة بين ما وضع له اللفظ حقيقة وما بين المعنى المجازي.

فالاستعارة لا تعدو استخدام اللفظ في غير ما وضع له للمشابهة بين المعنيين، فوجود الشجاعة لدى زيد يحدو بنا لوصفه بالأسد، رغم أن لفظ الأسد وضع حقيقة لذلك الحيوان المفترس، إلا أنَّ وجود المشابهة بين زيد والأسد من هذه الناحية جوّز هذا الاستخدام، وهو استخدام مجازي ليس إلا.

٢ـ يذهب البعض من علماء الأدب إلى أنَّ الاستعارة ليست من شؤون الألفاظ، بل شأن المعاني وعمل من أعمال الذهن، فاللفظ لا يستخدم في غير معناه، بل هو باق على معناه الذي وضع له، وما يصنع في الاستعارة هو عمل نفساني ذهني يفرض ويعتبر فيه الإنسان أنَّ ما يريد تشبيهه من مصاديق المشبّه به، فيوسع دائرة هذا الأخير ذهناً واعتباراً لتشمل مشبهه، فوصف زيدٍ بالأسد ليس بوصفٍ مجازي استُخدم فيه اللفظ في غير معناه، بل هو استخدام

حقيقي وسع فيه معنى الأسد اعتباراً وذهناً ليشمل زيداً الشجاع[1].

ولقد مال المصنف إلى هذا الرأي الأخير، وعليه أسند الاستعارة إلى المفهوم لا اللفظ، قال في أصول الفلسفة:

«التشبيه ـ في الحقيقة ـ يمثل معادلة بين المشبه والمشبه به، حيث تستيقظ الإحساسات الداخلية عن طريق ملاحظة خواص وصفات المشبه به، فتضيف سلسلة من المعاني الانفعالية إلى المشبه، ثم تحصل على نتيجة عملية عن طريق هذه التجربة الداخلية، كما إذا تصور بنية الأسد المهيب وقوّته وجرأته، فأضافها إلى إحساسه الداخلي بصدد الرجل المقاتل، ليؤكد في النفس شجاعة المقاتل. والاستعارة ـ بدورها أيضاً ـ تمثل نتيجة معادلة وترويض، فيعوض عن المشبه بالمشبه به...

نأتي لنرى ماذا يفعله الباحث الذي يعكف على تحديد صدق وكذب القضايا ومطابقتها انطلاقاً من وجهة النظر الواقعية، ماذا يفعله حينما يواجه تلك المفاهيم والقضايا المجازية والاستعارية؟

من الواضح أنَّ هذا الباحث سوف يقرر عدم التطابق بين تلك المفاهيم بمفرداتها مع المصاديق الخارجية، ويقرر أيضاً كذب القضايا التي تؤلفها، إذ إنَّ المطابق الخارجي لكلمة الأسد هو الحيوان المفترس لا الإنسان... كما هو الحال إذا استخدمنا كلمة الأسد... للدلالة على الحجر، بدل كلمة حجر، حيث يكون الاستعمال خطأً، أو إذا قلنا أحياناً وحيث الشمس فوق رؤوسنا يكون هناك ليل، فسوف يكون قولنا كاذباً.

إلا أنَّ الباحث سوف يجد فرقاً بين هذين اللونين من الخطأ والكذب، وهذا الفرق هو أنَّ الخطأ والكذب الواقعي لا أثر له، إلا أنَّ الخطأ والكذب

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حواشي الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق: ج١، ص٥١٧ـ٥١٨.

الشاعري ذو آثار حقيقية واقعية؛ إذ كثيراً ما تترتب آثار عملية تبعاً لإثارة الإحساسات الداخلية... وإذا نظرنا إلى... شخص يحاول أن يصوغ لوناً من الخيال والتشبيه بإحساساته الخاصة فسوف نرى أن لديه مطابقاً لاستعاراته وجملاته التشبيهية، ويستخلص منه أثاراً خارجية أيضاً، رغم أن كل شيء سيذهب بذهاب الإحساسات الخاصة»[1].

وبعد أن أوضح المصنف رؤيته هذه من خلال النص المتقدم، جاء لأخذ النتائج المترتبة على ذلك فرأى:

أولاً: أنَّ لهذه المعاني مطابقاً في ظرف الوهم رغم عدم وجود مطابق لها في ظرف الخارج.

ثانياً: يرتهن وجود المصداق الوهمي لهذه المعاني بوجود الإحساسات والدواعي الباعثة، ويذهب بذهابها، ويتبدل بتبدلها.

ثالثاً: يرتكز كل واحد من هذه المعاني الوهمية على حقيقة من الحقائق، فكل حدّ وهمي يُمنح لمصداق ما، فله مصداق واقعي أُخذ منه.

رابعاً: رغم أنَّ هذه المعاني الوهمية لا مطابق واقعي لها إلا أنها تحمل أثاراً واقعية.

خامساً: حيث إنَّ منشأ هذه الإدراكات والمعاني هو مجموعة من العوامل الإحساسية والانفعالية، إذن فليس لها علاقة استنتاجية مع العلوم الحقيقية، وعليه فلا جريان لجميع القواعد والأصول الحقيقية فيها، بل المحذور الوحيد الذي يجري فيها هو محذور اللغوية الذي يُستبعد في حالة كون المتكلم حكيماً.

وعلى هذا الأساس فهذه المعاني الاعتبارية لا حدّ لها؛ بداهة أن الحدّ شأن

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٥٠٩ـ٥١٧، بتصرف.

ما له ماهية، وهذه المفاهيم لا ماهية لها؛ لوضوح أنَّ السؤال عن ما الحقيقية - كما ثبت في علم المنطق - إنما يتأتى بعد إثبات هل البسيطة التي تتعلق بوجود الشيء، والمعاني الاعتبارية لا وجود لها حقيقة في نفس الأمر، بل هي معانٍ اختراعية.

بعبارة ثانية: فإنَّ «الماهية ما يقال في جواب ما هو، ولا هوية للاعتباريات حتى تكون لها ماهية تُحمل عليها في جواب ما هو. وإذا لم تكن لها ماهية فلا جنس لها؛ إذ الجنس جزء الماهية المشترك بينها وبين غيرها. وإذا لم يكن لها جنس فلا فصل لها؛ لأن الفصل هو ما يميّز الشيء عما يشاركه في الجنس، فما لا جنس له فلا فصل له... وإذا لم يكن لها فصل فلا حدّ لها لأنَّ قوام الحدّ بالفصل، فإنَّ كان مع الجنس القريب فتامّ، وإلا فناقص»[1].

كما أنَّ هذه المعاني الاعتبارية لا برهان عليها؛ لأنَّ اليقين المطلوب فيه هو اليقين المضاعف أو المركّب، وهو العلم بأنَّ كذا كذا، وإن كذا لا يمكن أن لا يكون كذا، ومن هنا اشترطوا شروطاً في مقدمات البرهان للوصول إلى هذا اليقين وهي:

أولاً: أن تكون المقدمة اليقينية ضرورية في الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

ثانياً: أن تكون المقدمة اليقينية دائمة في الصدق بحسب الأزمان، وإلا كذب في بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

ثالثاً: أن تكون المقدمة اليقينية كلية في الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

رابعاً: أن تكون المقدمة اليقينية ذاتية المحمول للموضوع، أي بحيث

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠١٠.

يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف[1].

ومن الواضح فإنّ هذه الشروط لا تتحقق إلا في قضايا واقعية تطابق نفس الأمر، والمقدمات الاعتبارية صرف ادعاءات ليس لها مطابق في عالم نفس الأمر، بل إنَّ وضعها ورفعها بيد الواضع الذي وضعها تبعاً لأغراضه وأهدافه.

فالقضايا الاعتبارية ـ كما يرى المصنف ـ هي نوع من الأكاذيب المفيدة التي لا مطابق لها في الخارج ونفس الأمر، فلا يمكن أن تحكمها نظرية البرهان الأرسطية.

وبعد أن اتضحت مادة القضايا الاعتبارية يتجلى نوع القياس المستخدم فيها، فقد نوّع البحث المنطقي القياس إلى برهاني وجدلي وخطابي ومغالطي وشعري، واشترط في مادة مقدمات البرهان القياسي شروطاً ـ تقدّم ذكرها آنفاً ـ افتقدتها المقدمات الاعتبارية، ومن هنا خرجت عن دائرة القياس البرهاني لتصلح مقدمات للقياس الجدلي الذي لا يشترط في مقدماته تلك الشروط، بل هي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع.

وبعد أن وضحت رؤية المصنف في هذا الاصطلاح الثالث للاعتباري، يتّجه الكلام لبيان الفوارق التي يمكن أن تذكر بين الأمر الحقيقي والأمر الاعتباري بهذا الاصطلاح، فقد نصّ الشيخ المطهري في حواشيه على المقالة السادسة من كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي على بعض هذه الفوارق،

---

(١) لاحظ: الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الخامس من كتاب البرهان لابن سينا: ص١١٧ فما بعد. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٣٠

وقد عدّها في أربع نقاط:

١ـ الإدراكات الحقيقية تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه من الواقع ونفس الأمر. أما الإدراكات الاعتبارية فهي عبارة عن: فروض يصطنعها الذهن البشري بغية سد حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر.

٢ـ الإدراكات الحقيقية يمكن الاستفادة منها في البراهين الفلسفية والعلمية [الطبيعية، أو الرياضية]. أما الاعتبارية فلا يمكن الإفادة منها على هذا النحو؛ إذ إنّ البراهين الفلسفية والمنطقية قائمة على افتراض وجود علاقة ضرورية ذاتية دائمية بين المقدمات أنفسها من جهة وعلاقة بين المقدمات والنتيجة من جهة أخرى، وهذه العلاقة هي شأن الأمور الواقعية، والأمور الاعتبارية ليست من هذا القبيل.

٣ـ إنّ الإدراكات الحقيقية لا ترتهن بحاجات الكائن الحي الطبيعية وظروف بيئته الخاصة، ولا تتلون تبعاً لتغيّر الحاجات الطبيعية والظروف البيئية، بخلاف الإدراكات الاعتبارية حيث تتبع حاجات الإنسان وظروفه البيئية، وتتغير تبعاً لتغيّرها.

٤ـ إنّ الإدراكات الحقيقية غير قابلة للتطور والنمو والارتقاء، بخلاف الإدراكات الاعتبارية التي تتدرج عبر حركة متكاملة متنامية[1].

وأمام طرح المصنف المتقدم توجد عدة استيضاحات:

١ـ هل يمكن الوصول إلى نتيجة من خلال قياس مشكل من مقدمتين، إحداهما حقيقية والأخرى اعتبارية؟

٢ـ مع وجود قياس يحتوي على مقدمات اعتبارية أفيوصلنا ذلك إلى

---

(١) لاحظ: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حواشي الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق: ج١، ص٤٨٥ـ٤٨٦.

نتيجة اعتبارية أم حقيقية؟

٣ـ الكلية المشترطة في مقدمات البرهان أهي الكلية المطلقة أم الكلية النسبية؟

٤ـ بعد أن اشترطوا في مقدمات البرهان هذه الشروط فهل يمكن إقامة البرهان على العلوم العملية التي صرح المصنف ـ في ما تقدّم ـ بوجود شوب من النسبية فيها؟

الإجابة على هذه الاستيضاحات أمرٌ يطال بحثنا الحالي، ونعِد به في دراسات مستقبلية إن شاء الله تعالى.

أضواء على النص

* قوله تَتِّرُّ: «خارجة من بحثنا».

خارجة عن بحث هذا الفصل العاشر لا عن البحث الفلسفي.

* قوله تَتِّرُّ: «أحدها: ما يقابل الأصالة».

حيث قرر في بداية الكلام أنّ للاعتباري ـ فيما اصطلحوا عليه ـ معاني أخر، كان الأوفق أن يعبّر بأنّ أحدها ما يقابل الأصيل، فالاعتبارية تقابل الأصالة.

* قوله تَتِّرُّ: «كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها...».

لا يخفى عليك بأنّ القائم بالطرفين ليس هو مقولة الإضافة بل النسبة، وهي غير مقولة الإضافة.

بعبارة ثانية: فإنّ النسبة معنى حرفيٌ وجوده في غيره لغيره، ومقولة الإضافة وجود في نفسه لغيره، وهذا هو الخلط الذي وقع في مبحث الإضافة وقد كُرر هنا أيضاً.

فالظاهر من كلامه ﷺ هو أنّ المقصود من الوجود المنحاز والمستقل هو الوجود في نفسه، أعم من أن يكون لنفسه أو لغيره، في قبال الوجود الرابط

الذي يكون في غيره، وعلى هذا الأساس فسوف يكون التمثيل بمقولة الإضافة غير صحيح؛ إذ إنَّ مقولة الإضافة من الماهيات التي لها وجود في نفسه، لكن وجود في نفسه لغيره»[1].

أجل، ستكون الإضافة بمعنى النسبة ـ لا بمعنى الهيئة الحاصلة من النسبة المتكررة ـ وجوداً رابطاً في غيره، قائمة بالطرفين معاً، وعليه سيكون وجودها اعتبارياً بهذا الاصطلاح.

ومن هنا يظهر بأنَّ «ما في بعض النسخ من قوله: (كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها) لا يخلو من سقط»[2]؛ فإنَّ مقولة الإضافة ليست قائمة بطرفيها، بل قائمة بموضوعها، والقائم بطرفيه هي النسبة.

* قوله ﷺ: «**لها حدودٌ مستعارةٌ من الحقائقِ**».

قد يتراءى من هذا التعبير أنَّ المفاهيم الاعتبارية مأخوذة من المفاهيم الماهوية فقط؛ لكونها هي المفاهيم الحقيقية التي لها حدود، وقد تراءى هذا المعنى في عبارة (المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها) المتقدمة، لكن الأمر ليس كذلك، بل إنَّ مقصوده الأعم منها ومن المفاهيم الفلسفية، أي كل ما كان حقيقة فيما وراء ظرف العمل، سواء أكان ماهوياً أم فلسفياً، بشهادة أنَّ هذه المفاهيم غير منحصرة في ما استعير من الماهيات، كما في المالكية التي هي موجودة في العلية التي هي من المعقولات الفلسفية.

* قوله ﷺ: «**أن تكون مقدماته ضروريةً**».

أعمّ من الذاتية والمشروطةِ العامّةِ.

---

(١) كما صرّح بذلك المصنّف في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من كتاب نهاية الحكمة.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠٠٨.

الفَصْلُ الحادِي عَشَر

في العِلْمِ الحُضُورِيِّ، وأنّهُ لا يَخْتَصُّ بعِلْمِ الشّيءِ بِنَفْسِهِ

قد تقدّم أنّ كلّ جوهرٍ مجرّد فهو لتمام ذاته حاضرٌ لنفسه بنفسه وهُويّته الخارجيّة، فهو عالمٌ بنفسهِ علماً حضوريّاً.

وهل يختصُّ العلمُ الحضوريُّ بعلمِ الشيء بنفسهِ أو يعمُّهُ وعلمَ العلّةِ بمعلولها وعلمَ المعلولِ بعلّته؟

ذهبَ المشاؤونَ إلى الأوّل، والأشراقيّونَ إلي الثاني، وهو الحقُّ؛ وذلك لأنّ وجودَ المعلولِ وجودٌ رابطٌ بالنسبةِ إلى وجودِ علّتهِ، قائمٌ به، غيرُ مستقلٍّ عنهُ بوجهٍ. فهو ـ أعني المعلول ـ حاضرٌ بتمامِ وجودهِ لعلّتهِ، غيرُ محجوبٍ عنها، فهو بنفسِ وجودهِ معلومٌ لها علماً حضورياً، إن كانا مجرّدينِ.

وكذلك العلّة حاضرةٌ بوجودها لمعلولها الرابطِ لها، القائمِ بها، المستقلِّ باستقلالها، فهي معلومةٌ لمعلولها علماً حضوريّاً إذا كانا مجرّدين، وهو المطلوبُ.

و قد تقدّم أنّ كلّ علمٍ حصوليٍّ ينتهي إلي علمٍ حضوريّ. ومن العلمِ الحصوليِّ ما ليس بين العالمِ والمعلومِ علّيّةٌ ولا معلوليّةٌ، بل هما معلولا علّةٍ ثالثةٍ.

الشرح

كان الأنسب تأخير مباحث هذا الفصل إلى ما بعد الفصل اللاحق؛ وذلك لأنَّ بداية هذا الفصل تستند إلى مقدمة سيتمّ إثباتها في الفصل اللاحق، الأمر الذي لم يغفل المصنف عنه عندما وصف هذه المقدمة بكونها قد تقدمت، مع أنها لم تتقدم بالفعل، بل جاءت متأخرة عن هذا الفصل ووقع الكلام في إثباتها في الفصل اللاحق. نعم يمكن استفادتها من ثنايا البحوث المتقدمة.

تساءل المصنف في بداية الفصل عن أنَّ العلم الحضوري أينحصر بعلم الشيء بنفسه أم أنه أعم منه ومن علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته؟

عرض المصنف في مقام الإجابة على هذا التساؤل إلى الاختلاف الحاصل بين المدرسة الإشراقية والمدرسة المشائية في هذا الأمر، حيث حصرت المدرسة المشائية العلم الحضوري بقسمٍ واحدٍ، وهو علم الشيء بنفسه، وذهبت المدرسة الإشراقية وتبعتها على ذلك الحكمة المتعالية إلى تعميم الأمر ليشمل قسمين آخرين هما: علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته ولكن بحدّ المعلول، ورأى المصنف أحقية الثاني.

ويجب أن يُعلم في المقدمة بأنَّ الدعوى التي ذهب إليها الإشراقيون تامة، لكن مبناهم لا يساعد عليها، فمع كونهم مؤمنين بعدم انحصار العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، بل يشمل علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته، إلا أنهم ذهبوا مذهب المدرسة المشائية في كون الوجود الإمكاني وجوداً في نفسه لا في غيره كما هو رأي صدر المتألهين ومدرسته. هذه الإشكالية التي

تعود إلى أنَّ المباني الإشراقية جاءت من خلال الكشف والمشاهدة دون أن تعمّد بالأدلة بعد ذلك، الأمر الذي قامت به أبحاث صدر المتألهين فيما بعد، ويعدّ إنجازاً عظيماً في هذا المجال[1].

من هنا فإنَّ منشأ هذه الاختلافات راجع للمبنى الذي تذهب إليه كل مدرسة، فحيث إنَّ المدرسة المشائية ذهبت إلى وجود الإثنينية والمغايرة الوجودية بين العلة والمعلول، حكمت بكون أحدهما غير الآخر، وعليه فلا معنى لأن يكون هذا الوجود حاضراً عند ذلك الوجود.

لكن مدرسة الحكمة المتعالية لم تر المغايرة النفسية بين العلة والمعلول، واعتقدت بأنَّ المعلول ليس له وجود في نفسه، بل إنَّ وجوده في غيره، ومع كونه كذلك فسوف يكون تمام وجوده في علته، ومن الواضح فإنَّ كون العلة عالمة بنفسها يجعلها عالمة بمعلولها أيضاً؛ لعدم وجود الإثنينية العزلية بينهما.

ومن هنا يتضح بأنَّ الاختلاف الحاصل بين هاتين المدرستين ليس بعائد إلى القول بالتباين أو التشكيك؛ بداهة أنَّ القائل بالتشكيك لا ضرورة لإيمانه بكون وجود المعلول في غيره، حيث إنَّ اللازم أعم ، إذ قد يكون وجوده في غيره وقد يكون في نفسه.

بل إنَّ منشأ الاختلاف يعود إلى أنَّ الوجود الإمكاني أهو وجود في نفسه ـ كما اختارت المدرسة المشائية[2] ـ أم هو وجود في غيره ـ كما ذهبت الحكمة المتعالية ـ؟ وقد أشار المصنف لهذا المطلب بنحو أدقّ في الفصل الثاني المتقدم.

وفي نهاية هذا الفصل يشير المصنف إلى قسم رابع من العلم الحضوري

---

(١) ونتطلع لأن يعيد التأريخ نفسه لنسمع نقداً وزلزلةً لهذه الأدلة التي أقامها صدر المتألهين بغية الحفاظ على ديمومة العمل العلمي.

(٢) وجاء في بعض الكلمات الأخرى ـ كالتعليقات ـ التصريح بكون الوجود الإمكاني عين الفقر والحاجة.

يتجاوز به مقولة الإشراقيين، وهو مرتبط بما أشار إليه في ما سبق من عودة العلم الحصولي إلى علم حضوري، فإنَّ العلم الحصولي بالشجرة ـ مثلاً ـ الناتج من علم حضوري بوجودها المثالي أو العقلي ليس من هذه الأقسام بشيء؛ إذ ليس هو بعلةٍ ولا معلولٍ للعالم، بل لأنهما معلولي علة ثالثة.

أضواء على النصّ

* قوله تَتُنُّ: «**في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه...**».

لو كان عنوان الفصل في أقسام العلم الحضوري لكان أولى.

* قوله تَتُنُّ: «**قد تقدّم أن كل جوهر مجرد...**».

لم يتقدم إثبات هذا المعنى بالفعل، بل نصّ على ذلك المصنف في الفصل اللاحق، وعلينا افتراض ذلك كأصل موضوعي، وكان الأنسب تأخير هذا الفصل إلى ما بعد الفصل اللاحق.

ويقوله: جوهر، أخرج الأعراض والمعاني الحرفية جميعاً. وبقوله: مجرد، أخرج المادة والماديات.

* قوله تَتُنُّ: «**فهو عالم بنفسه علماً حضورياً**».

وهذا ما تقدّم إثباته في الفصل الثاني حيث قررنا بأنَّ النفس حاضرة عند نفسها علماً حضورياً، ولا تغيب عن نفسها طرفة عين لا في نوم ولا في يقظة، وهو مورد اتفاق الحكماء.

* قوله تَتُنُّ: «**وذلك لأنَّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته**»

يبدأ بتقرير التعليل الذي أدى إلى ذهاب مدرسة صدر المتألهين إلى عدم حصر أقسام العلم الحضوري بواحدة، حيث إنَّ مرجع ذلك يعود إلى وجود الإثنينية بين العلة والمعلول وعدمها، وقد تقدّم هذا المعنى في الشرح.

* قوله تَتُنُّ: «**بالنسبة إلى وجود علته**».

لا يخفى بأنَّ المقصود من العلة هنا هي العلة الفاعلية أي الموجِدة، لا المعدّة؛ لأنَّ نسبة المعلول إلى هذه الأخيرة ليس على نحو الربط والتعلق العيني.

* قوله ﷺ: «إن كانا مجردين».

لم ترد هذه الإضافة في كلمات الإشراقيين ولا في كلمات صدر المتألهين، بل هي من إضافات المصنف، إذ قد عرّف العلم ـ في ما سبق ـ بأنه حضور مجرد لمجرد، ومع كون المعلوم أمراً مادياً فلا علم حضوري فيه، بل يكون ذلك من خلال حضور وجوده المثالي أو العقلي على ما تقرر في ما سبق.

إلا أنَّ هذا الكلام مغالطة واضحة؛ لأنَّ المصنف أقام الدليل على أن العلم الحصولي هو حضور مجرد لمجرد من دون أن يكون الدليل شاملاً لكل أقسام العلم المتصورة.

والصحيح أنَّ العلم إذا كان حضورياً فإنَّ للمعلوم حضوراً سواء أكان مجرداً أم مادياً، دون أن يكون محذور في ذلك.

فإن قلت: بأنَّ المادي ليس له اجتماع الأجزاء، فكيف يكون معلوماً بعلم حضوري؟

قلت: إنَّ المعلوم ليس معلوماً بكل أجزائه لكي يرد المحذور، بل هو معلوم بمقدار ما هو موجود فقط.

* قوله ﷺ: «غير محجوب عنها».

إذ لو كان بعض المعلول محجوباً عنها لكان مستقلاً في وجوده من هذه الجهة، وهو خلف كونه تمام الربط بالعلة.

* قوله ﷺ: «الرابط لها».

من الوصف المشعر بالعلية.

* قوله ﷺ: «فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً».

فهي أي العلة معلومة لمعلولها لكن بحدّ المعلول فقط.

* قوله تتئل: «إذا كانا مجردين».

إنَّ هذا القيد هو قيدٌ توضيحي فقط، بخلاف ما ورد في الأسطر السابقة حيث كان القيد احترازياً؛ وذلك لأنَّ المعلول العالم لابد وأن يكون مجرداً، وحيث إنَّ معلومه علته المفيضة للوجود فلابد أن تكون مجردة.

إشارات وإثارات

١ـ العلوم الحضورية وإمكانية إقامة البرهان عليها؟

إنَّ إمكانية إقامة البرهان على العلوم الحضورية مرتبطة بكلية هذه العلوم وجزئيتها، فقد تكون هذه العلوم كلية فيمكن إقامة البرهان عليها؛ لاشتراط الكلية في مقدماته. وقد تكون مرتبطة بأمور جزئية لا قابلية لإقامة البرهان عليها. نعم؛ من صلاحية العقل تقرير محاليّة وإمكانية العلم بمثل هذه الأمور، ومع فرض كونه ممكناً فلابد من البحث عن طريق آخر لإثبات وقوعه.

وفي المكاشفات تكون الصورة أجلى وأوضح؛ حيث إن جلّ المكاشفات أمور جزئية لا يمكن إقامة البرهان عليها من قبل العقل سوى تقرير محاليتها وإمكانيتها، وعند ذلك لابد من العودة إلى كشف المعصوم لرؤية ما إذا كانت هذه المكاشفات الجزئية مطابقة وحقّة أم لا؟ والإيمان بها من دون فرض المطابقة لا يعذّر المؤمن بها، بل حتى على فرض المطابقة ـ دون الاتكاء على دليل يبررها ـ يصبح الإيمان بها والعمل على وفقها تجرياً ثبت قبحه في محله.

فالمكاشفة ـ بما هي مكاشفة ـ ليست طريقاً يمكن الاعتماد والتعويل عليه، وعليه فسوف يكون قبول قول الإمام عليه السلام منوطاً بإثبات عصمته في تحويل العلم الحضوري إلى علم حصولي.

قال شيخنا الأستاذ جوادي آملي: «إنَّ العلم الحصولي يكون مطابقاً للواقع تارة، وتارة لا يطابقه، وطريق معرفة صحته وسقمه يعود ـ أيضاً ـ إلى المنطق

ومحاولة إرجاع الإدراكات النظرية إلى البديهيات.

وفي العلم الحضوري ـ أيضاً ـ فإنَّ ما يجده البعض قد يكون صادقاً يطابق الواقع، وقد يكون البعض الآخر كاذباً يخالف الواقع.

وعليه فتكون المكاشفات التي لا يكون صدقها ضرورياً، بحاجة إلى ميزان يميّز صوابها عن خطئها، وهذا الميزان إما أن يكون كشف المعصوم، إذا كان المكشوف أمراً جزئياً، وإما أن يكون البرهان العقلي، في صورة ما إذا كان المكشوف أمراً كلياً، بيد أنَّ أصل الإمكان يمكن إثباته في مورد الكشف الجزئي.

ومحاولة إثبات المكاشفات الباطنية بالبراهين العقلية أمر يتخلله الكثير من الصعاب؛ حيث إنَّ النتائج المفهومية للمكاشفات هي في الغالب أمور جزئية وخاصة، والتي تنحصر كلياتها في كونها قابلة للمتابعة البرهانية العقلية، وتضحى الأمور الجزئية لا كاسبة ولا مكتسبة.

لكن كشف المعصومين طريق كامل وكافٍ نستطيع من خلاله توزين جميع كشوفات الآخرين في جميع المراتب الحضورية والحصولية، فلكي يؤمن غير المعصوم بكشوفاته عليه أن يثبت صحّتها، وبدهي فإنَّ عدم استطاعته لذلك لا يبقى له مجال لتسويغ إيمانه بها.

بيد أنه بالإمكان أن يُبتلى الشخص في مقام الإثبات بجهلٍ مركبٍ جراء الانحراف عن الطريق البرهاني، ويعتقد صواب مكاشفاته، لكن هذا اللون من الإيمان الجائي عن هذا الطريق يعدُّ باطلاً؛ إذ إنَّ عدم ارتكازه على مبنى صحيح يجعله عرضة للتغيّر والتحول بمجرد اتضاح بطلان مبناه»[1].

---

(١) شريعت در آينه معرفت، بررسي ونقد نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت، آية الله جوادي آملي، مركز نشر اسراء، ط٥، ١٣٨٦هـ ش: ص١٥٨. النص الأصلي للكتاب باللغة الفارسية، وما نقوم بنقله هنا وفي الصفحات اللاحقة ترجمة له. (م).

٢ـ الإحساس الوجداني بالاستقلال واصطدامه بالبرهان

إنّ الإحساس بالاستقلال الوجودي يتحصل جراء علم حضوري بهذا الوجود، وهو أمر وجداني لا يمكن فرض الشك فيه، مع أنَّ البرهان قام على خلاف ذلك، وأنَّ الوجود الإمكاني هو عين الربط والفقر والحاجة إلى علته، وعلى هذا الأساس تثار إشكالية سريان هذا الشكّ إلى جميع العلوم الوجدانية، فكيف يمكن الخروج من هذا المأزق الذي يهدم لنا الكثير من العلوم التي لم تثبت إلا من خلال هذا الوجدان؟

قد يقال في جواب هذه الشبهة: إنَّ الأصل الوجداني المزبور صادق دون أي شك، لكن الخطأ وقع في مرحلة التفسير، فعندما يدرك الإنسان استقلاليته فهو لا يدرك سوى وجوده الرابط المتعلق بذلك المعنى المستقل المقوّم له، وعندما تأتي مرحلة التفسير يتوهم الإنسان أنَّ ذلك الوجود هو عينه، فيقرر الاستقلالية.

ولكن هذا التفسير باطل؛ فإنَّ الحاضر بالعلم الحضوري لدى المعلول هو ذلك المعنى المستقل للعلة لكن بحدّ المعلول، وعندما أدركه الإنسان فسّره بالعلم الحصولي تفسيراً خاطئاً، فاعتقد بأنَّ هذه الاستقلالية هي شأن المعلول، وهي في الواقع شأن العلة. وهذا نظير الإحساس الحضوري بالجوع الذي يخطر للإنسان في بعض الأحيان جراء توهمات معيّنة، ولكنه في واقع الأمر قد لا يكون جائعاً أصلاً، بل إنه فسّر ذلك الإحساس تفسيراً خاطئاً.

لقد دلّ على هذا التوجيه العديد من الآيات والروايات أيضاً، والتي يمكن جعلها شاهداً لهذا المطلب الحكمي، خذ موضوع الإيمان بوجود إله لهذا العالم نموذجاً، فقد نصّت الآية الكريمة على أنَّ الإيمان به فطرة إلهية فُطر الناس عليها، لا يمكن التبدل فيها.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وإنكار هذه الفطرة الإلهية لا يعدو كونه إنكاراً في مقام العلم الحصولي والتفسير فقط، دون أن يتعدى ذلك للعلم الحضوري والوجدان الفطري الذي يحس بوجوده جزماً.

والروايات أيضاً أكدت ذلك، فقد جاء في رواية عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَللهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصالِ﴾[2] القول: «**أما من يسجد من أهل السماوات طوعاً، فالملائكة يسجدون لله طوعاً، أما من يسجد من أهل الأرض طوعاً، فمن ولد في الإسلام فهو يسجد له طوعاً، وأما من يسجد له كرهاً فمن أجبر على الإسلام، وأما من لم يسجد فظلّه يسجد له بالغداة والعشي**»[3].

وقد يذهب أحدٌ إلى عدم انسجام هذا التوجيه مع الارتكازات العرفية التي لا ترى انسجاماً له مع أدبياتها ومبادئها العامة، إلا أنَّ مثل هذه الأمور المعقولة لا تقتنص من الإطلاقات العرفية، ولا يمكن أن تكون هذه الإطلاقات حاكمة فيها.

---

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١٥.

(٣) راجع: تفسير القمي، تحقيق: سيد طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، ط ٤، ١٣٦٧هـ.ش، قم - إيران: ج١، ص ٣٦٢، الآية ١٥ من سورة الرعد.

الفَصلُ الثّانِي عَشَر

كُلُّ مُجَرَّدٍ فَإِنَّهُ عَقْلٌ وعاقِلٌ ومَعقُولٌ

أما أنه عقلٌ فلأنّهُ ـ لتمام ذاتهِ وكونهِ فعليةً محضةً لا قوةَ معها ـ يُمكن أن يُوجدَ ويَحضرَ لشيءٍ بالإمكانِ. وكلُّ ما كان للمجردِ بالإمكانِ فهوَ لهُ بالفعلِ. فهو معقولٌ بالفعلِ. وإذ كان العقلُ متّحداً مع المعقولِ فهو عقلٌ، وإذ كانت ذاتهُ موجودةً لذاتهِ فهو عاقلٌ لذاتهِ. فكلُّ مجردٍ عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ، وإن شئتَ فقل: إنَّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ مفاهيمُ ثلاثةٌ منتزعةٌ من وجودٍ واحدٍ.

والبرهانُ المذكورُ آنفاً كما يجري في كون كُلِّ مجردٍ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه، يجري في كونِه عقلاً ومعقولاً لغيرِهِ.

فإن قيلَ: لازمُ ذلكَ أن تكون النفسُ الإنسانيةُ لتجرّدها عاقلةً لِنفسِها ولكلِ مجرّدٍ مفروضٍ، وهو خلافُ الضرورةِ.

قلنا: هو كذلك لو كانت النفسُ المجرّدةُ مجرّدةً تجرداً تاماً ـ ذاتاً وفعلاً ـ لكنها مجردةٌ ذاتاً ومادّيةٌ فعلاً، فهي لتجرّدها ذاتاً تعقلُ ذاتَها بالفعل، وأمّا تَعقّلُها لَغيرِها فيتوقّفُ على خُروجِها من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً، بحسبِ الاستعداداتِ المختلفةِ التي تكتسبُها، فلو تجرّدتْ تجرّداً تامّاً، ولم يشغلها تدبيرُ البدنِ، حصلتْ لهُ جميعُ التعقّلاتِ حُصُولاً بالفعل بالعقلِ الإجماليّ، وصارتْ عقلاً مستفاداً.

وليُتَنَبّهْ أنّ هذا البيانَ إنما يجري في الذواتِ المجرّدةِ التي وجودُها في نفسِها لنفسِها، وأما الأعراضُ التي وجودُها في نفسِها لغيرِها فالعاقلُ لها ـ الذي يحصلُ له المعقولُ ـ موضوعُها، لا أنفُسُها. وكذلكَ الحكمُ في النسبِ والروابطِ التّي وجوداتُها في غيرِها.

الشرح

حاول المصنف في هذا الفصل التأسيس لقاعدة كلية عامة في باب العلم، وانتقل بعد ذلك للإجابة على إشكال قد يتراءى جراء هذه القاعدة، وأشار في نهاية الفصل إلى نقطة توضيح ترتبط بتلك القاعدة.

أما مدعى القاعدة الكلية العامة فهو أنَّ الوجود إذا كان مجرداً فإنه ينتزع منه أوصاف ثلاثة:

الأول: كونه عاقلاً.

الثاني: كونه معقولاً.

الثالث: كونه عقلاً.

وقبل الدخول لعرض البرهان على هذا المدعى لابد من الإشارة إلى أنَّ المقصود من «العقل والتعقل المستعملين في هذا الفصل إنما هو معناهما اللغوي وهو الإدراك، دون التعقل بمعنى إدراك الكليات المقابل للحس والخيال اللذين هما من أقسام العلم الحصولي؛ فإنَّ المجردات لا علم حصولي لها»[1].

وأما برهان هذا المدعى، فقد جزّأ المصنف البرهان عليه، فأثبت أولاً: كون المجرد معقولاً لذاته، ومن ثمَّ توصل ثانياً: إلى كونه عقلاً عن طريق الاستناد إلى إتحاد المعقول بالعقل، مع أنَّ «الأولى هو إثبات العاقلية أولاً، ومن ثمَّ ترتيب

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠١٧.

المعقولية عليها ثانياً؛ لأنَّ فعلية عنوان المعقولية فرع فعلية وجود العاقل»[1].

أما إثبات كونه معقولاً فعلى أساس الاستناد إلى أنَّ كل ما أمكن وجوده للمجرد بالإمكان العام فهو حاصل له بالفعل؛ فإنَّ الإمكان في المجردات يساوق الفعلية؛ «وذلك لوجود الفاعل والقابل وتمامها؛ فإنَّ الفاعل المفيض له هو الواجب تعالى، وعموم علمه وقدرته وجوده يقتضي أن يفيض كل ما يمكن، والقابل له هي ماهيته الممكنة، وليس أمراً مادياً حتى يحتاج إلى مادة واستعداد وحصول شرائط ومقدمات منتظرة لم تحصل بعد»[2].

أما إثبات كونه عقلاً فلما مرّ ـ في المبحث الأول من الفصل الثاني ـ من إتحاد المعقول بالعقل، وأنهما مختلفان اعتباراً ومتحدان مصداقاً، واختلاف الاعتبار عائد إلى اختلاف الحيثيات، فانتزاع مفهوم العقل (العلم) يأتي من حيثية وجوده في النفس، وانتزاع مفهوم المعقول (المعلوم) يأتي من حيثية وجوده للغير، أي للعاقل (العالم) فالعقل والعاقل مفهومان يعبران عن حقيقة وجودية واحدة.

قال المصنف في حاشيته على الأسفار مدللاً على المدعى المتقدم:

«إنَّ الصورة العقلية لمكان تجردها وبراءتها من المادة والقوة حاضرة الوجود، مجتمعة أجزاء الكمال، فإذا كانت جوهراً موجودة لنفسها فهي لكونها موجودة لنفسها حاضرة لها أي معقولة لها، ولكون نفسها واجدة لها محضرة لها أي عاقلة لها؛ لأنَّ الملاك في صدق الوصف وجود شيء لشيء، وإذا كان الوجود جوهرياً كان موجوداً لنفسه ومتصنّفاً بنفسه»[3].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٩٦.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠١٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص ٤٤٨، ح١.

استشكال ودفعه

على أساس ما تقدّم ينبثق استشكال، كتبه إلى الشيخ الرئيس بعض معاصريه، مفاده أن لازم ما ذُكر كون النفس ـ مع أنها تعقل نفسها بعلمٍ حضوري ـ عاقلة لكل موجود جوهري آخر أيضاً؛ وذلك للبرهان المتقدم الذي أثبت ذلك، فإنَّ النفس مجردة فتكون بالإضافة إلى تعقلها لنفسها عاقلة لجميع المجردات الأخرى، مع أنَّ هذا الأمر خلاف الضرورة الوجدانية؛ إذ إنا نجد بوضوح عدم علمنا بجميع الموجودات[1].

وقد أجاب الشيخ الرئيس عن ذلك بأنَّ النفس مجردة تجرداً ناقصاً لا تاماً كي يكون بإمكانها تعقّل كل موجود جوهري آخر؛ إذ قد أقيم البرهان في محله على أنَّ النفس مجردة ذاتاً ومادية فعلاً، ومن هذه الجهة يكون الانشغال بالبدن مانعاً من تعقل جميع المعقولات الأخرى. نعم عندما تقطع النفس علاقتها بالبدن المادي لتصل إلى التجرد التام تعقل جميع الصور حين ذاك بنحو البساطة والإجمال.

ولا يخفى عليك فإنَّ هذا الجواب مبنى على الرؤية المشائية في تفسير حقيقة النفس الذاهبة إلى كونها مجردة حدوثاً وبقاءً، بخلاف ما يراه صدر المتألهين الذي يعتقد بأنَّ النفس مادية الحدوث روحانية البقاء، فهي في بداية أمرها مادية ذاتاً وفعلاً، وتتحول بعد ذلك إلى مجردة ذاتاً لا فعلاً، إلى أن تصل إلى مرحلة التجرد التام في كلا المقامين.

والصحيح وفقاً لمباني صدر المتألهين أن يقال: بأنَّ «النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالفعل؛ لأنها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية. ودلائل إثبات تجردها لا يدلّ أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي، والذي يدلّ

---

(١) لاحظ: المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي: ج١، ص٣٧٣.

على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها، وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي.

وهذا الحكم ـ الذي يمكن أن يجعل وسطاً في برهان تجرد النفس ـ لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية، وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقّل الخالص، إلا مع شوب الخيال.

وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان، نشأة الخيال ونشأة العقل، فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية حتى يصير خيالاً بالفعل ومتخيلاً، فحينئذ يتحقق فيه أنَّ ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع؛ لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية، وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل، فيتحقق تجرده عن الكونين، فله أن يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد؛ لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل، بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية»(١).

وقد وقع الخلاف في إمكانية وصول النفس في هذه النشأة إلى مرحلة التجرد التام لتصل بذلك إلى مقام لا يشغلها شأن عن شأن. وقد اختار الحكيم السبزواري إمكانية ذلك مدللاً بالإنسان الكامل الذي هو مظهر للوجود الذي لا يشغله شأن عن شأن. بيد أنَّ النزاع الصغروي المرتبط بتحديد المصاديق ـ على فرض إمكانية ذلك ـ بحثٌ كلاميٌ لا علاقة للفلسفة به.

وقبل أن نختم الحديث في هذا الفصل لابد من الإشارة إلى نقطة توضيح

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤٥٩ـ٤٦١.

ترتبط بتلك القاعدة وهي: اختصاصها بالمجردات الجوهرية دون العرضية، حيث إنَّ التي تعقل نفسها بالفعل إنما هي الوجودات الجوهرية، أما الوجودات العرضية والتي يكون وجودها في نفسها لغيرها فإنَّ العاقل لها ـ الذي يحصل له المعقول ـ إنما هو موضوعاتها لا أنفسها.

ولا يقتصر حكم عدم جريان هذه القاعدة بالوجودات العرضية فقط، بل لا تجري في النسب والروابط ـ التي تكون وجوداتها في غيرها ـ أيضاً؛ حيث إنَّ العاقل لها نفس تلك الموضوعات أي المعاني الاسمية.

أضواء على النص

* قوله تثئل: «كل مجرد فإنه ...».

لابد أن يتوسط جملة (كل مجرد) مفردة (جوهر)، حيث إنَّ القاعدة اختصت بالمجردات الجوهرية دون العرضية والنسب والروابط.

* قوله تثئل: «كل مجرد فإنه عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ».

أما أنَّ كل مجرد فهو عاقل بالفعل فلأنَّ المقتضي تام والمانع مفقود، وأما أنه معقول بالفعل فلأنه أول ما يعقل ذاته فإنه معقول له بالفعل، وأما أنه عقل بالفعل فلأنَّ العقل والعلم ليس إلا حضور شيء لشيء، وهو حاضر لنفسه، فهو عقل وعاقل ومعقول بالفعل.

* قوله تثئل: «أما أنه عقلٌ».

أي أنه معقول، والمدلل على هذا هو قوله بعد ذلك بأنَّ العقل عندما يتحد مع المعقول فهو عقل، فهو بهذا البيان بصدد إثبات المعقولية للمجرد لا إثبات عقل مجرد.

* قوله تثئل: «لتمام ذاته».

أي لا مادي ولا مادة، فهو فعلية محضة، فلا استعداد داخلي ولا خارجي فيها.

* قوله ﷺ: «يمكن أن يوجد ويحضر لشيء».

أعم من أن يكون هو أو غيره.

* قوله ﷺ: «ويحضر».

العطف تفسيري.

* قوله ﷺ: «ويحضر لشيء بالإمكان العام».

لابد من إضافة مفردة العام لتجنب حصول التكرار، حيث أن [يمكن] الأولى مبهمة، ويحصل تشخصها عندما يُعبّر بـ[عام].

* قوله ﷺ: «وهو خلاف الضرورة».

أي خلاف الضرورة الوجدانية.

* قوله ﷺ: «لغيرها فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها».

نصٌّ صريح منه ﷺ على وقوع النفس في صراط الحركة الجوهرية، وهو نصّ يضاف إلى ما تقدّم من نصوص له صريحة في ذلك، نظير ما ورد في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة حيث قال: «فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة فسيأتي إن شاء الله أنها جميعاً متحركة بحركةٍ جوهريةٍ لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها»[1].

وكذا ما سيأتي في الفصل التاسع عشر والثاني والثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشرة.

قال في الفصل التاسع عشر: «وعالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة، وتستوعبه الحركة والتغير جوهرية كانت أو عرضية»[2].

وقال في الفصل الثاني والعشرين: «فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي

---

(١) نهاية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٤.

في أول الوجود بالقوة ثم يخرج إلى الفعلية بالتدريج»[١].

وكذا في الفصل الثالث والعشرين: «إنَّ عالم المادة متحرك بجوهره وما يلحق به من الأعراض سيّال وجوداً متجدد بالهوية سالك بذاته من النقص إلى الكمال متحول من القوة منقسم إلى حدود كل حدّ منها فعلية لسابقه قوة للاحقه»[٢].

ومن هنا يتبيّن عدم تمامية ما ذكره في الفصل الخامس من المرحلة السادسة حيث أنكر وقوع الحركة في النفس، ونصّ على أنَّ ذلك «ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة»[٣].

* قوله تَتَّئُل: «بالعقل الإجمالي».

أي العقل البسيط.

* قوله تَتَّئُل: «في نفسها لنفسها».

بقوله في نفسها أخرج الوجودات الرابطة، ويقوله لنفسها أخرج الأعراض، فهما مع الجملة التي تليهما من اللف والنشر غير المرتبين.

* قوله تَتَّئُل: «فالعاقل لها».

أي لتلك الوجودات العرضية.

* قوله تَتَّئُل: «لا أنفسها».

أي لا وجودات تلك الأعراض؛ فإنَّ العرض لا يعقل نفسه، بل إنَّ موضوعه يعقل نفسه.

* قوله تَتَّئُل: «فالعاقل لها ـ الذي يحصل له المعقول ـ».

وصف توضيحي للعاقل؛ للتأكيد على عليّة الوصف للحكم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٢.

الفَصْلُ الثّالِث عَشَر

فِي أنّ العِلْمَ بِذِي السَّبَبِ لا يَحصُلُ إلاّ مِنْ طَرِيقِ العِلْمِ بِسَبَبِهِ، وَما يَتّصِلُ بذلِك السَّبَبُ

ونعني به العلّةَ الموجبةَ للمعلولِ بخصوصيةِ علّيته، سواءٌ كانت [كان] علةً بماهيّتِها، كالأربعةِ التي هي علةٌ للزوجيّةِ، أو كانت علّةً بوجُودِها الخارجيّ وهي: الأمرُ الذي يستندُ إليه وجودُ المعلولِ ممتنعاً استنادهُ إلى غيره، وإلّا لكانَ لمعلولٍ واحدٍ علّتانِ مستقلتانِ.

ولّما كان العِلمُ مُطابقاً للمعلومِ بعينِهِ كانت النسبةُ بينَ العلمِ بالمعلولِ والعلمُ بالعلّةِ، هي النّسبةُ بين نفسِ المعلولِ ونفسِ العلّةِ.

ولازمُ ذلكَ توقّفُ العلمِ بالمعلولِ وترتُّبه على العلم بعلّتِه؛ ولو ترتّبَ على شيءٍ آخرَ غيرِ علّتهِ، كان لشيءٍ واحدٍ أكثرُ مِن علةٍ واحدةٍ، وهو محالٌ.

وظاهرٌ من هذا البيانِ أنَّ هذا حكمُ العلمِ بذاتِ المسببِ مع العلمِ بذاتِ السبب، دونَ العلم بوصفَي العليةِ والمعلوليةِ المتضايفينِ، فإنَّ ذلك ـ مضافاً إلى أنه لا جدوَى فيه، لجريانِه في كُلِّ متضايفينِ مفرُوضينِ، من غيرِ اختصاص بالعلم ـ إنما يفيدُ المعيّةَ، دونَ توقُّفِ العلمِ بالمعلولِ على العلمِ بالعلّةِ؛لأنَّ المتضايفينِ معانِ قوةً وفعلاً، وذهناً وخارجاً.

فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسّ، نقضي بتحقّقها الخارجيّ، ونصدّقُ بوجودِها، مع الجهلِ بعلّتِها، فهناك علمٌ حاصلٌ بالمعلولِ مع الجهلِ بالعلّةِ. نعم؛ يكشفُ ذلك إجمالاً أن علتَها موجودةٌ.

قلنا: الذي يناله الحسُّ هو صورُ الأعراضِ الخارجيةِ من غيرِ تصديقِ بثبوتِها أو ثبوتِ آثارِها، وإنما التصديقُ للعقلِ، فالعقلُ يرى أنّ الذي ينالُه الإنسانُ بالحسِّ، وله آثارٌ خارجةٌ منهُ، لا صنعَ لهُ فيهِ، وكُلُّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارجِ النفسِ الإنسانيةِ، وهذا سلوكٌ علميٌّ من أحدِ المتلازمينِ إلى الآخر [آخر]، والذي تقدّم هو توقّفُ العلمِ بذي السببِ على سببِهِ، وأمّا ما لا سببَ له فإنما يُعلم ثُبوتُهُ من طريقِ الملازماتِ العامّةِ، كما حُقّقَ في صناعةِ البرهانِ.

فكونُ الشّيءِ مستقلاً عن شيءٍ آخرَ ولا صنعَ له فيه، وكونُه مغايراً لذلك وخارجاً عنه، صفتانِ عامّتانِ متلازمتانِ لا سبب لهما، بل الملازمةُ ذاتيةٌ، كسائرِ موضوعاتِ الحكمةِ الإلهيةِ. ووجودُ المحسوس في الخارج من النفس من مصاديقِ هاتين المتلازمتين، ينتقلُ العقلُ من أحدِهما إلى الآخرِ. وهذا كما أنّ الملازمةَ بين الشيءِ وبين ثبوتهِ لنفسهِ ذاتيةٌ، وثبوتُ هذا الشّيءِ لنفسهِ من مصاديقهِ، والعلمُ بهِ لا يتوقفُ على سببٍ.

فقد ظهرَ مما تقدّم: أنَّ البحثَ عنِ المطلوبِ إنما يفيدُ العلمَ بهِ بالسلوكِ إليهِ عن طريقِ سببهِ إن كان ذا سببٍ، أو من طريقِ الملازماتِ العامةِ إن كان مما لا سببَ لهُ، وأما السلوكُ إلى العلةِ من طريقِ المعلولِ فلا يُفيدُ عِلماً البتّةَ.

الشرح

يُؤسّس هذا الفصل لواحدة من أهم القواعد المطروحة في عملية الاستدلال البرهاني؛ والتي لها دور أساسي في باب البرهان من بحوث المنطق.

وقبل الدخول في بيان القاعدة وما أقيم عليها من دليل، لابد من الوقوف على المبادئ التصورية لها، وذلك من خلال الإجابة على بعض الأسئلة:

١- ما هو المقصود من العلم في القاعدة؟

يُطلق العلم في كلماتهم على عدّة معانٍ منها:

١ـ مطلق الإدراك: وهو الذي يكون مقسماً للحضوري والحصولي.

٢ـ العلم الحصولي: وهو الذي يعرّف بالصورة الحاصلة من الشيء لدى الذهن، ويقع مقسماً للبديهي والنظري.

٣ـ التصديق: أعم من كونه تصديقاً جازماً أو تصديقاً ظنياً، وهو الذي يسمى بالعلم بالمعنى الأعم.

٤ـ التصديق الجازم، ويقابله الظن، ويسمى العلم بالمعنى الأخص.

٥ـ التصديق الجازم المطابق للواقع، ويقابله الجهل المركب[1].

٦ـ التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه، ويسمى اليقين

---

(١) وقد وقع خلط في كلمات الشيخ المظفر في كتاب المنطق؛ إذ عدَّ الجهل المركّب من أقسام الجهل، مع أنه من أقسام العلم أيضاً، إلا أنه تصديق جازم غير مطابق للواقع.

بالمعنى الأخص، ويقابله الظن بالمعنى اللغوي[1].

والمقصود من العلم في القاعدة هو المعنى السادس (=اليقين بالمعنى الأخص) من هذه المعاني المتقدمة.

٢ـ هل تجري القاعدة في العلم الحضوري؟

وقع الخلاف في جريان القاعدة في الأعم من العلوم الحضورية والحصولية، أم أنها مختصة بالعلوم الحصولية فقط؟

اختار المصنف القول الأخير، وحصر جريان القاعدة بالعلوم الحصولية كما بدا ذلك من عباثره في حاشيته على الأسفار؛ فقد قرر هناك بأنَّ أصل هذه المسألة جاء في كتاب البرهان من المنطق، وقد نصَّ المناطقة على أن العلم اليقيني بالمعلول لا يمكن أن يحصل إلا عن طريق العلم بعلته، وأفادوا في علة ذلك بأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ولا عكس. ومن هنا استنتجوا بأن البرهان اللمي يفيد اليقين؛ لأنَّ السير فيه من العلة إلى المعلول، أما البرهان الإني ـ الذي يُسلك فيه من المعلول إلى العلة ـ فلا يفيد اليقين، اليقين الذي يعني العلم بأن كذا كذا، وأن كذا لا يمكن إلا أن يكون كذا... ولا شك بأنَّ دائرة الأبحاث المنطقية لا تتعدى العلوم الحصولية[2].

لكن الصحيح ـ كما هو مختار صدر المتألهين[3] ـ عدم تماميّة هذا القول؛ إذ إنَّ تبلور هذه المسألة في دائرة الأبحاث المنطقية لا يحصر مقدار جريانها في العلم الذي يشكّل محور أبحاثها وهو العلم الحصولي، بل إنَّ المحدّد لذلك هو

---

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص ١٠٢١.

(٢) لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٩٦، ح١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٤٠٠.

البرهان المُقام عليها، وسيأتي لاحقاً بأنَّ فحوى برهانها استحالة انفكاك العلة عن المعلول، ولا اختصاص لهذا البرهان بالواقع الخارجي بل يجري حتى في دائرة النفس أيضاً، والتي يعدُّ العلم في دوائرها من أوضح مصاديق العلم الحضوري(١).

٣. هل تختص القاعدة بالنظريات أم بالأعم منها والبديهيات؟

وقع الكلام في اختصاص القاعدة بالعلوم الحصولية النظرية التي لها سبب، أم أنها تشمل الأعم منها ومن البديهية التي لا سبب لها؟

ربما يكون هذا الاستيضاح هو الذي ألجأ صدر المتألهين إلى توسعة دائرة هذه القاعدة، وأنها لا يمكن أن تحلَّ إلا على أساس أصالة الوجود، وبدأ بحثه عنها بهذا الاستفهام: إذا كان العلم كلّه عن طريق العلة فكيف نفسّر علمنا الحضوري بنفسنا؟!

اختار المصنف اختصاصها بالعلوم الحصولية النظرية، ولا جريان لها في العلوم البديهية التي لا سبب لها، وبذلك يخرج واجب الوجود من عمومها؛ بداهة أنه لا سبب له، ويبقى الكلام في كيفية العلم به، «فالعلم به إما أن يكون أولياً بديهياً، وإما أن يكون مأيوساً عن معرفته، وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه، وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته»(٢).

أما الحكيم السبزواري فلم يرتض هذا التخصيص، وقرر بأنَّ وجود

---

(١) للوقوف على تفاصيل أكثر لاحظ: دروس الشيخ جوادي آملي في شرح الجزء الثالث من الأسفار: الدرس ٣٤٤. (م).

(٢) المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، مصدر سابق: ج١، ص٤٨٢ـ٤٨١. وجاء عين هذا النص مع اختلاف يسير في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص ٤٠٠(م).

المعلول متقوّم بوجود علته، وحيث إن الوجود الممكن ربط محض بالواجب تعالى فلا يتحقق العلم بوجود المعلول إلا بعد تحقق العلم بوجود العلة، من هنا فلا وجه للقول بالتخصيص[1].

دليل القاعدة:

بدايةً وقبل أن يدخل المصنف في عرض الدليل على القاعدة، رأى ضرورة إيضاح نقطتين:

النقطة الأولى:

يُراد بالسبب في هذه القاعدة العلة الموجبة، والتي عرّفها المصنف بأنها الوجود الذي يتوقّف عليه المعلول، وهي على نحوين:

١ـ ما تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق، وهي: العلة التامة.

٢ـ ما تشتمل على بعض ما يتوقّف عليه المعلول في تحققه لا جميعه. وهي: العلة الناقصة.

والفارق بين هذين النحوين من العلل هو أنَّ العلة التامة بوجودها يوجد المعلول ويعدمها يعدم المعلول، وأنَّ العلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، لكن يلزم من عدمها عدم المعلول[2].

النقطة الثانية:

تنقسم العلل بنحو آخر من التقسيم إلى نوعين:

١ـ ما يكون بوجوده علة لوجود المعلول (=علل الوجود).

---

(١) المصدر السابق: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الحكيم السبزواري: ج٣، ص٣٩٦، ح٢.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٠٤. المرحلة الثامنة، الفصل الأول.

وهي العلل التي يتوقف عليها الشيء في وجوده، وهي: العلة الفاعلية (=ما به الوجود) والعلة الغائية (=ما لأجله الوجود).

٢ـ ما يكون بماهيته علة لتقرر المعلول (=علل القوام).

وهي العلل التي يفتقر إليها الشيء في تحقق ذاته خارجاً وذهناً. وهي: العلة المادية، والعلة الصورية. فقولنا إنَّ الجنس والفصل علة للماهية، أو إنَّ المادة والصورة علة للمركب، ليس بمعنى أن بينهما رابطة وجودية، وأن أحدهما ناشئ من الآخر، بل بمعنى أن قوام هذا الشيء بذاك. وبعبارة أخرى: إنَّ ماهيته متقوّمة بذاك. وقد يعبّر أحياناً عن لوازم الماهية بأنها معلولان لتلك الماهية، كما في معلولية الزوجية للأربعة، أي أن لازم ماهية الأربعة هي الزوجية[1].

وهنا يقرر المصنف أنَّ المقصود من العلة في هذه القاعدة الاثنين معاً.

وخلاصة هاتين النقطتين: إنَّ المقصود من السبب في القاعدة هو العلة التامة، الأعم من أن تكون علل وجود أو علل ماهية.

أما الدليل على هذه القاعدة فهو مركّب من مقدمات:

١ـ إنَّ وجود المعلول الخارجي يستند إلى وجود علته التامة، ومن دون ذلك، فإما أن لا تكون هذه العلة علة تامة، وإما أن لا يكون المعلول موجوداً.

٢ـ يمتنع استناد وجود المعلول الخارجي إلى غير علته التامة؛ للزوم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو محال كما ثبت في محله[2].

٣ـ إنَّ العلم يطابق المعلوم، بل هو عينه، وحيث إنَّ المعلوم لا يحصل إلا عن طريق وجود علته، فكذا العلم به لا يحصل إلا عن طريق العلم بعلته التامة.

---

(١) لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي، مصدر سابق: ج٣، ص١٣ وما بعدها. بداية الحكمة، مصدر سابق: ص٨٥ـ٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٢، ص٢١٠.

بيان ذلك: إنَّ النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلة هي نفس النسبة الواقعة بين المعلول وعلته؛ فإن العلم بالشيء يطابق نفس الشيء، وحيث إن المعلول هو عين الربط بعلته، فالعلم به لابد وأن يكون عين الربط بالعلم بعلته؛ إذ في غير هذا البيان يضحى العلم غير مطابق للمعلول. فالنتيجة إذن: إذا حصل العلم بالمعلول من غير طريق العلم بالعلة فلابد وأن يترتب عليه، ويكون للمعلول الواحد علتان: علة الوجود وعلة العلم، وهو محال؛ لما تقدّم من أن العلم عين المعلول[1].

وعلى أساس هذه المقدمات نقرر: بأنَّ ذوات الأسباب لا تعرف إلا من خلال أسبابها.

قد يقول قائل: بأنَّ المقصود من القاعدة هو أن العلم بوصف المعلولية لا يحصل إلا عن طريق العلم بوصف العلية، أي أن مفهوم المعلولية لا يحصل ذهناً من غير مفهوم العلية، فعلمنا بـ(معلولية التمدد للحديد) مثلاً لا يكون إلا بعد علمنا بـ(علية الحرارة له) بغض النظر عن نفس تمدد الحديد والحرارة؛ وذلك لأن (العلية والمعلولية) متضايفان، والعلم بأحد المتضائفين معلول للعلم بالمتضايف الآخر.

والجواب: إنَّ المقصود من القاعدة ليس هو العلم بالوصف لكي يرد القول المتقدم، بل المقصود هو ذات العلية والمعلولية. كما أنَّ المتضائفين غير منحصرين بالعلية والمعلولية؛ إذ لا عليّة ولا معلولية بين العالي والسافل والأب والابن...، بل العليّة والمعلولية أحد مصاديق الأمور المتضايفة. وما قرروه هو حكم كلي لكل الأمور المتضايفة ولا اختصاص له بنوع خاص، هذا أولاً.

---

(١) كما تقدم في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة، وأشير إليه في البحث الرابع من الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة.

وثانياً: قد ثبت في محله بأنَّ العلم بأحد المتضائفين غير متوقف على العلم بالمتضائف الآخر، بل هما يُعقلان معاً، ومع فرض التوقّف فسوف يلزم الدور؛ لأنَّ العلم بكل منهما يتوقف على العلم بالمتضائف الآخر، والآخر يتوقف على العلم بالأول، فلا يحصلان معاً.

توضيح ذلك: إن المتضائفين مبنيان على نسبة مكررة، بنحو يكون نحو وجود المتضائفين مرتهن بنحو وجودها، فإذا كانت ذهنية أو خارجية، أو كانت بالقوة أو بالفعل، فكذا المتضائفين، كما أنهما يعدمان في حالة انعدامها. فالمتضائفان بمثابة معلولي علة ثالثة، يتحققان في عرض واحد، لا أن أحدهما يتحقق في طول الآخر. ومن هنا يتضح بأن حكم نفس العلية والمعلولية مختلف عن حكم وصفهما؛ فذات العلية (=الحرارة) متقدمة على ذات المعلول (=التمدد) علماً وخارجاً، لكن عليّة العلة (=عليّة الحرارة) مقارن مع معلوليّة المعلول (=معلوليّة التمدد).

إن قلت: إنَّ هناك العديد من الأمور التي نجزم بوجودها الخارجي بتوسط الحسّ دون أن نقف على عللها، وهذا يكشف إمكانية أن يوجد علم بالمعلول مع الجهل العلة، نعم هذا العلم يكشف إجمالاً عن وجود علة ما له، كما لو علمنا عن طريق الحس بوجود مرض ما في جسم من الأجسام، دون أن نشخّص سبب هذا المرض تفصيلاً، وعليه فكيف تُبَرّر هذه العلوم وتنسجم مع ما ذكر من أنَّ العلم بذي السبب لا يحصل إلا عن طريقه سببه؟

قلت: إنَّ الإحساس الخارجي الصرف بشيء ليس هو المرتكز الذي يبرر العلم بوجوده خارج حيطة النفس ووجودها، بل إنَّ ذلك عائد إلى العقل الذي يقوم بعملية التحليل والمقايسة، ومن ثمَّ التصديق. فالتصديق في المحسوسات راجع إلى العقل، والإحساس للحواس.

بيان ذلك: إنَّ اتصال الحسّ بظاهرة من الظواهر يهيّئ أرضية لوجود

مجموعة من التصورات تقوم النفس بحفظها، وبهذا تنتهي مهمة الحسّ دون أيّ تجاوز، فلا يحكم بوجود أو عدم وجود محكي هذه الصور، بل وظيفته الكشف التصوري فقط.

أما مهمة الكشف التصديقي فهي وظيفة العقل؛ فإن العقل يرى عدم عليّة الإنسان لشيء ذي آثار خارجية ناله عن طريق الحسّ؛ وحيث لا عليّة للإنسان فيه، فهو خارج عن النفس الإنسانية؛ وذلك لأن ما ليس بمعلول للنفس غير موجود فيها، خلافاً لما كان معلولاً للنفس؛ إذ هو عين الربط بها، موجوداً فيها.

وهذا الاستدلال هو الانتقال من أحد المتلازمين إلى المتلازم الآخر، فـ(عدم عليّة الإنسان لشيء يحمل آثاراً خارجيةً ناله عن طريق الحسّ) و(وجود هذا الشيء خارج حيطة النفس) أمران متلازمان موجودان بوجودٍ واحدٍ، وأحدهما عين الآخر خارجاً، والتفريق بينهما عائد إلى التحليل الذهني فقط. هذا من جانب.

ومن جانب آخر: إن نتيجة مثل هذا النوع من الاستدلال لا سبب لها؛ إذ إنَّ الحد الأصغر (=ما حصّله الإنسان عن طريق الحسّ) هو عين الحد الأكبر (=وجود المحسوس الخارجي)؛ لأن وجود الشيء خارجاً هو عينه، ومن هنا فالقاعدة لا شمول لها لهذا المورد أساساً؛ إذ إنَّ مفادها هو أنَّ العلم بذي السبب لا يكون إلا عن طريق سببه، أما ما لا سبب له ـ كما في مثالنا المتقدم ـ فلا طريق للعلم به إلا بتوسط الملازمات العامة، كما هو رأي المصنف.

بعبارة ثانية: الشيء الكذائي ذو الآثار الخارجية حصّله الإنسان عن طريق الحسّ (=حد أصغر). وكل ما حصله الإنسان عن طريق الحسّ فهو خارج عن النفس الإنسانية. إذن فهذا الشيء خارج عن النفس الإنسانية.

وهنا نرى: بأن الحدّ الأوسط وهو: (ما حصّله الإنسان عن طريق الحسّ)

مع الحدّ الأكبر وهو: (خارج عن النفس الإنسانية) صفتان متلازمتان غير مسببتين لشيء آخر؛ بمعنى أن التلازم بينهما غير ناشئ من رابطة علية ومعلولية كي يقال بأنه راجع إلى سبب ما، وبالتالي فإن معرفة المسبب منوطة بمعرفة السبب، بل شأنهما شأن سائر موضوعات الحكمة الإلهية (=الفلسفة) لا ملازمة ذاتية بينهما؛ لأنهما واحد خارجاً، والتلازم الذهني بينهما ناتج من نفس ذاتهما، وهو ليس بتلازم خارجي، بل هو تلازم تحليلي واقعي نفس أمري.

إن وجود الشيء المحسوس خارج حيطة النفس هو أحد مصاديق هذين المتلازمين، والعقل بتوسط أحدهما ينتقل إلى الآخر، بمعنى أنه يجعل أحدهما واسطة في إثبات الأخر. وهذا نظير الملازمة بين الشيء وثبوته لنفسه، والتي هي عبارة عن ملازمة ذاتية؛ حيث إن ثبوت الشيء لنفسه من مصاديق هذا الشيء، ولا يتوقف العلم به على سبب، فقولنا: إنَّ هذا شيء (=صغرى القياس)، وكل شيء ثابت لنفسه (=كبرى القياس)، ينتج: إن هذا الشيء ثابت لنفسه (=النتيجة)، وهذا يكشف عن أن الحد الأوسط والأكبر (=الشيء+ثبوت الشيء لنفسه) موجودان بوجود واحد خارجاً وهو (وجود هذا الشيء)، من هنا فلا عليّة ولا معلوليّة بينهما، بل هما أمران متلازمان خاليان من السبب.

ومما تقدّم يتضح بأنَّ الاستدلال اليقيني على أي قضية يجب أن ينشأ من طريق علتها ـ إن كان لها علة ـ أو عن طريق الملازمات العامة - إذا لم يكن لها علة-. وستأتي لنا ملاحظات على هذا الكلام في آخر الفقرة اللاحقة.

أقسام البرهان والمفيد لليقين منها

لقد نصّ المصنف في نهاية هذا الفصل على المفيد من أقسام البرهان لليقين في نظره، من المناسب فتح البحث بنحو من التفصيل حول هذه الأقسام

لعرضها والوقوف على حدودها؛ لتمييز ما يفيد اليقين منها عن غيره؛ لنتجاوز بذلك الخلط الذي وقعت به بعض الكلمات في مثل هذا الموضوع الهام.

البرهان عند المناطقة هو: قياس مؤلف من مقدمات يقينيّة لإنتاج يقيني، وقد اشترطوا في مقدماته شروطاً أربعة، دونها لا يتحصّل الهدف المنشود من صناعة البرهان، وهذه الشروط عبارة عن: ضرورية المقدمات وذاتيتها ودائميتها وكليتها، وفقاً للتفصيل المطروح في محله[1].

وقد قسّم المناطقة مطلق القياس إلى قسمين: استثنائي واقتراني، وذكروا في تعريف الاستثنائي بأنه: القياس الذي تكون النتيجة بعينها أو بنقيضها موجودة في مقدماته، مثال ذلك:

١ـ إذا مطرت السماء فالهواء بارد، لكن السماء تمطر. إذن: الهواء بارد.

٢ـ إذا مطرت السماء فالهواء بارد، لكن الهواء ليس ببارد. إذن: السماء ليست بممطرة.

وهنا نلاحظ بأنَّ القياس الأول كانت نتيجته بعينها موجودة في المقدمة الأولى، وفي القياس الثاني كان عين نقيضها موجوداً في المقدمة الأولى، وهذان القياسان من النوع الاستثنائي.

أمّا القياس الاقتراني فهو القياس الذي لم تحتوِ مقدماته على النتيجة أو على نقيضها عيناً، لكنها (النتيجة) ـ في عين عدم وجودها أو وجود نقيضها عيناً في المقدمات ـ متسبطنة فيها، مثال ذلك:

* العالم الحادث، وكل حادث متغيّر. فـ: العالم متغيّر.

---

(١) لاحظ: الشفاء، ابن سينا، مصدر سابق: الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الخامس من كتاب البرهان، ص١١٧ـ١٥٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٣٠

وهنا نلاحظ بأنَّ النتيجة ـ أو نقيضها ـ غير موجودة في المقدمات، إلا أنها مستبطنة وداخلة فيها.

وعند التدقيق في الأمثلة المتقدمة نلاحظ بأن هناك مفردتين مشتركتين في مقدم الشرطية في القياس الأول (=الاستثنائي الأول)، ومفردتين مشتركتين في تالي الشرطية في القياس الثاني (=الاستثنائي الثاني)، ومفردتين مشتركتين في القياس الأخير (=الاقتراني) كانتا في المقدمة الأولى محمولاً، وفي المقدمة الثانية موضوعاً، وهذه المفردات (=القدر المشترك) يصطلح عليها المناطقة في القياس الاقتراني بـ (الحد الأوسط). ويكون الاستثناء الحاصل في المقدمة الثانية من القياس الاستثنائي بمنزلة (الحد الأوسط) في الأقيسة الاقترانية، وهذا القدر المشترك هو ركيزة إنتاج البرهان اليقيني.

ومن هنا نفهم بأنَّ قوام البرهان هو الحدّ الأوسط، وبتوسطه ـ فقط ـ نستطيع إثبات الأكبر للأصغر، وهو (الأوسط) يمثّل علة العلم والتصديق بالنتيجة أيضاً في جميع أنواع البراهين، ودون هذين الأمرين ـ أعني كون الأوسط «واسطة في الإثبات» في عموم البراهين، أو «في الثبوت» كما في البرهان اللمي، فلا يصحّ تسميته برهاناً أصلاً.

انقسام البرهان إلى لمّي وإنّي

وقد قسّم المناطقة البرهان إلى لَمّي وإنّي، وهو انقسام ناظرٌ إلى الأقيسة الاقترانية، رغم ذهاب البعض ـ والمصنف منهم[1] ـ إلى جريان هذه الأقسام في الأقيسة الاستثنائية أيضاً؛ استناداً إلى أن الاستثناء فيها بمنزلة «الحدّ الأوسط» في الأقيسة الاقترانية، وأنَّ هذه القسمة ناظرة إلى مادة القياس لا إلى هيئته.

وتفصيل الكلام في حقيقة هذه الأقسام بالنحو التالي:

---

(١) لاحظ: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة البرهان، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٢٤٧،٢٥٥.

القسم الأول: البرهان اللمي

إذا كان الحدّ الأوسط ـ مضافاً إلى كونه علة للتصديق (=واسطة في الإثبات) ـ علةً في نفس الأمر للنتيجة (=واسطة في الثبوت) فهو برهان لّمي.

مثال ذلك: لو علمنا بأنَّ مصرف قرص الأسبرين رافع للصداع، وعلمنا أيضاً بأنَّ زيداً من الناس يعاني من الصداع، وأردنا أن نشكّل برهاناً لّمياً لهذه الحالة فنقول:

زيد الذي يعاني من الصداع تناول قرص (الأسبرين).

وكل شخص يعاني من الصداع وتناول قرص (الأسبرين) فسوف يرتفع صداعه.

إذن؛ زيد سيرتفع صداعه.

فتناول قرص (الأسبرين) هو علة واقعية لارتفاع الصداع (=واسطة في الثبوت)، كما أنه علة لعلمنا وتصديقنا بارتفاع الصداع (=واسطة في الإثبات) أيضاً.

والبرهان اللّمي على أقسام ثلاثة:

١ـ ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة وعلة لذات الأكبر أيضاً، مثل:

زيد متعفّن الأخلاط، وكل متعفّن الأخلاط فهو محموم، إذن: زيد محموم.

فتعفّن الأخلاط علة للحمّى، وعلة لوجود الحمّى في زيد أيضاً.

٢ـ ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ومعلولاً لذات الأكبر، مثل: هذه الخشبة تتحرك إليها النار، وكل خشبة تتحرك النار إليها فسوف تحترق، إذن: هذه الخشبة سوف تحترق.

فحركة النار معلولة لوجود النار، وفي نفس الوقت فإنَّ وجود النار في هذه الخشبة معلول لحركة النار أيضاً.

٣ـ ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ومعلولاً لذات الأصغر، مثل: زوايا المثلّث تساوي قائمتين، وكل مثلّث ساوت زواياه قائمتين فهو نصف زوايا المربّع، إذن: فزوايا المثلّث نصف زوايا المربّع.

فتساوي قائمتي المثلث (=الأوسط) معلول لنفس المثلّث (=الأصغر)، ولكنه ـ في نفس الوقت ـ علة لنصف زوايا المربع (=الأكبر).

ولا شك في إفادة جميع هذه الأقسام لليقين.

القسم الثاني: البرهان الإنّي

إذا كان الحدّ الأوسط واسطة في إثبات النتيجة صرفاً، أي (علة للتصديق) فقط، فهو برهان إنّي.

مثال ذلك:

زيد ارتفع صداعه.

وكل شخص ارتفع صداعه فقد تناول قرص الأسبرين.

إذن: زيدٌ تناول قرص الأسبرين.

وأقسام البرهان الإنّي ثلاثة أيضاً:

١ـ ما يكون الأوسط فيه معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، مثل: هذه الخشبة مشتعلة، وكل خشبة مشتعلة فالنار قد وصلت إليها، فهذه الخشبة قد وصلت النار إليها.

فالاشتعال ـ والذي هو الحدّ الأوسط ـ معلول لوصول النار إلى الخشبة، ووجود المعلول ـ في نفس الوقت ـ دالّ على وجود العلة. وربما لأجل هذا أُصطلح على هذا البرهان الإني بـ (الدليل). على أن هذا البرهان ينعكس إلى (برهان لّمي) بمجرد تبديل أماكن الحدّ الأوسط والأكبر. والأمر كذلك في نفس البرهان اللمّي؛ إذ ينقلب إلى (إنّي دليل) بمجرد تبديل المواقع[1].

---

(١) لاحظ: الشفاء، ص٣٠٦، الجوهر النضيد، مصدر سابق، ص٢٠٣.

أمّا أنَّ هذا القسم يفيد اليقين أم لا فقد اشترطوا في إفادته لذلك ضرورة انحصارية علة المعلول، بمعنى كون علة المعلول غير محتملة الانطباق على أكثر من حقيقة، أمّا إذا لم يكن كذلك، وكان للمعلول علة بديلة مثلاً (كما في الحركة أو الاصطكاك والتي يمكن أن تكون علة لتحقق النار)، فلا يمكن العلم بوجود النار من خلال وجود الحرارة؛ إذ قد يكون وجودها ناتجاً من علة أخرى (=الحركة أو الاصطكاك مثلاً) وهذا هو سبب عدم إفادة هذا القسم من البرهان الإنّي (=الدليل) لليقين عندهم.

٢ـ ما لا يكون الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر، ولا معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، بل إنَّ هناك تلازماً ومعيّة بين وجود الأكبر والأصغر، إمّا على أساس تضائف الحدّ الأوسط والأكبر.

أو لكونهما معلولي علة ثالثة من غير أن يشير نفس البرهان إلى عليتهما، مثل: هذه الحمى تتضاعف، وكل حمى تتضاعف فهي محرقة، إذن: فهذه الحمى محرقة[1].

ويُصطلح على هذا البرهان بـ (الإنّ المطلق).

ويرى ابن سينا بأن البرهان الإنّي الذي يكون الأوسط والأكبر فيه متضائفين لا فائدة منه في العلوم، ويرى أيضاً عدم استساغة تسميته بالقياس فضلاً عن تسميته بالبرهان؛ إذ إنَّ المتضائفين يعقلان معاً في عرض واحد، فلا يكون العلم بأحدهما طريقاً للعلم بالآخر.

أما البرهان الإنّي المطلق والذي يكون الأوسط فيه معلولاً لعلة ثالثة فهو في الواقع مركّب من استدلالين: الأول: يتم الانتقال فيه من المعلول إلى العلة، والآخر: هو نفس البرهان اللمّي الذي يكون السير فيه من العلة إلى المعلول؛

---

(١) في الطب القديم كان هناك اعتقاد سائد بأن شدة الحمى وكونها محرقة معلولة لعفونة خارجة عن العروق (م).

فإن علة التلازم بين المعلولين هو إننا بالعلم بالمعلول الأول نحصّل على علم بعلته، وبعد تحقق العلم بعلته يحصل العلم بالمعلول الثاني. وتضحى قيمة هذا البرهان متوقفة على إثبات انحصارية علة المعلول.

٣ـ وهو ما يكون الأوسط والأكبر فيه متلازمين، لكن ليس من قبيل المتضائفين، ولا من المعلولين لعلة ثالثة، بل إنَّ أحدهما أبين وأوضح للأصغر (دون علية ولا معلولية)، فيُجعل لأجل ذلك حداً أوسط. والآخر غير بيّن ولا واضح للأصغر، وبتوسط الأوسط المفروض يثبت للأصغر[١].

وقد اقتصرت كلمات عموم المناطقة على عرض القسمين الأول والثاني (أعني ما كان الأوسط والأكبر فيه معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وما كان الأوسط والأكبر فيه متضائفين أو معلولي علة ثالثة) كأقسام للبرهان الإنّي المطلق، مع أنَّ هذا القسم صرّح به الشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الأولى من برهان الشفاء، وفي الفصل الثامن قرر صراحة اعتباره، وقد اصطلح المتأخرين على هذا القسم بكونه (برهان الملازمات العامة).

قال في برهان الشفاء: «فبيّنٌ أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه. فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته، لكنه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلا أنه بيّن الوجود للأصغر، ثم الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقيني، ويكون برهان إن، ليس برهان لم.

و إنما كان يقيناً لأن المقدمتين كليتان واجبتان ليس فيهما شك، والشك الذي كان في القياس الذي لأكبره سبب يصله بأصغره، كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب، بل أخذ من جهة هو بها لا يجب، بل يمكن؛ فإن كل ذي سبب فإنما يجب بسببه.

---

(١) للوقوف على تفاصيل أكثر حول أقسام البرهان ننصح بالعودة إلى: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا: ص١٢٦ـ١٢٧. الجوهر النضيد، مصدر سابق، ص٣١٤.

وأما هاهنا فكان بدل السبب الذات، وكان الأكبر للأصغر لذاته، ولكن كان خفياً، وكان الأوسط أيضاً له لذاته، لا بسبب، حتى إن جهل جهل. ولكنه لم يكن خفياً»[1].

وقد نوّع المصنف البرهان الإنّي إلى ثلاثة أنواع بهذا البيان: إنَّ المقدمات في البرهان الإنّي إما أن لا يكون لها سبب أو لا، والأول هو (برهان الملازمات).

والثاني: إما أن يكون الأكبر فيه علة للأوسط، وهو (الإنّي الدليل)، وأما أن يكون الأوسط والأكبر فيه معلولي علة ثالثة، وهو (الإنّي المطلق) ونصَّ على عدم إفادة الأخيرين لليقين، وحصر الإفادة بالأول.

موقف المصنف من هذه الأقسام وإمكانية الإفادة منها

ذهب المصنف إلى عدم إمكانية إقامة البرهان اللمي في جميع المسائل الفلسفية ـ فضلاً عن إثبات وجود الله تعالى ـ رغم إيمانه بقينيّة نتائجه في سائر العلوم، معللاً ذلك بأنَّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وحيث إن هذا الوجود المطلق لا علة له؛ إذ لا خارج عنه إلا العدم، فلا إمكانية لأجراء البرهان اللّمي بأقسامه الثلاثة المتقدمة في المسائل الفلسفية. وكذا الأمر في وجوده تعالى؛ حيث لا علة له.

كما لا مجال لجريان القسم الأول والثاني من برهان الإنّ عنده أيضاً، وذلك لوجهين:

١ـ اللغوية: بدعوى أنَّ الاستدلال من المعلول لإثبات العلة فرع وجود العلة، فيكون الاستدلال منه عليها لغوياً؛ لوضوح أنَّ تمامية البرهان متوقفة على معلومية الحد الأوسط، ومع فرضية العلم بالمعلول فلا شك في وجود

---

(١) الشفاء، الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الخامس من كتاب البرهان، مصدر سابق: ص٨٦ـ٨٧.

علته أصلاً لكي يُدلّل على وجودها؛ وإلا فسوف يلزم التهافت بين فرض وجوده من جهة والشك في وجود علته من جهة أخرى، فهذا البرهان لا يفيد اليقين؛ لكونه تحصيلاً للحاصل.

٢ـ الدورية: فإنَّ العلم بالمعلول متوقف على العلم بالعلة، والعلم بالعلة متوقف على العلم بالمعلول.

قال في حاشيته على الأسفار: «لو تحقق العلم بوجود ذي سبب، وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله، وإلا جاز عدمه، وهو مساوق لجواز عدم السبب، وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة، هذا خلف»[1].

وعلى أساس هذين الإشكالين قَصرَ المصنف إفادة اليقين في هذه القياسات على برهان اللم وبرهان الملازمات العامة، والذي يصنفه في بعض نصوصه على البراهين الإنيّة تارة؛ ويشبّهه باللمّية تارة أخرى[2].

نظرية المصنف في ميزان النقد

هل يمكن لنظرية المصنف في عدم إمكانية جريان البرهان اللّمي وقسمي البرهان الإنّي في الفلسفة الإلهية عموماً وفي إثبات واجب الوجود خصوصاً أن توفق في تجاوز ما يمكن طرحه من ملاحظات عليها؟

في هذا الضوء سننتقل لطرح ما يمكن إيراده من ملاحظات على شقّي

(١) المصدر سابق: ص٣٩٦، ح١.

(٢) للوقوف على نصوص المصنف في عرض النظرية وأدلتها لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٩٦، ح١. ص٤٧٠، ح٢. ج٦، ص٢٧، ح٣. ص٢٩، ح١. ص١٧٨، ح١. نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٠. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة البرهان، مصدر سابق: ص٢٥١ـ٢٥٥.

ومن الضروري الإشارة إلى أنَّ المصنف مع أنه لا يسوّغ جريان برهان اللم في الفلسفة، إلا أنَّ هذا لا يعني عدم إفادة أصل البرهان لليقين في مجالاته الخاصة.(م).

النظرية، أي ما يرتبط بعدم جريان البرهان اللمي، وما يرتبط بحصر البراهين المستخدمة فيها ببرهان الملازمات العامة.

أما نظريته في عدم جريان البرهان اللّمي في المسائل الفلسفية بشكلٍ عام، فلا تمامية لها ما لم نلتزم:

«أوّلاً: بمبناه في ضابط المسألة الفلسفيّة، والذي يرى أنّ المحمول لابدّ وأن يكون مساوياً لموضوع العلم، وإذا كان أخصّ فيكون هو وما يقابله محمولاً في المسألة الواحدة. وأمّا إذا لم نقبل ذلك ـ كما أوضحناه مفصّلاً في شرحنا على الأسفار[1]، حيث أثبتنا أنّ المحمول لا يشترط أن يكون مساوياً لموضوع العلم، بل قد يكون أخصّ منه ـ فللبرهان اللمّي في تلك المسائل مجال واسع؛ إذ يمكن إثبات الأفعال الإلهيّة من طريق الصفات الذاتيّة لله تبارك وتعالى، حيث استدلّ على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام وأتقنه بعلمه الذاتي بالنظام الأحسن الذي هو علّة للعالم بنظامه الأحسن. ومن الواضح أنّ هذا البرهان لّمي لأنّه استدلّ من العلّة على المعلول.

وثانياً: إنّ الحدّ الأوسط لابدّ أن يكون علّة خارجيّة للنتيجة، وأمّا إذا لم نقبل ذلك وذهبنا إلى أنّ الذي يشترط في البرهان اللمّي أن يكون الأوسط علّة تحليليّة بحسب الواقع ونفس الأمر للنتيجة، لا علّة خارجيّة عينيّة، فلا مجال لدعوى المصنّف المتقدمة.

بيان ذلك: إنّ التلازم بين الأوسط والنتيجة تارةً يكون وجوديّاً خارجيّاً، وأخرى تحليليّاً مفهوميّاً بحسب الواقع ونفس الأمر.

والنحو الأوّل من التلازم هو: ما يكون لكلٍّ من المتلازمين وجوده الخاصّ به، وبينهما رابطة وجوديّة توجب تلازمهما، كالتلازم بين وجود العلّة

---

(١) لاحظ: الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد، ط١، ١٤٢٩هـ: ج١ ص٣٢٧(م).

ووجود المعلول، وبين وجود معلولي علّة ثالثة.

والنحو الثاني منه: ما لم يكن كذلك، حيث لا تعدّد بحسب الوجود الخارجي حتّى يعقل تلازم خارجيّ وجوديّ بينهما، وإنّما التعدّد بتحليل من العقل بحسب الواقع ونفس الأمر، وإنّما يكون التلازم لوحدة المصداق الخارجي، كالوجود وصفاته الحقيقيّة، حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها الخارجي حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض، أو تكون بأجمعها معلولة لشيء آخر، وتكثّرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم النفس الأمري، فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض.

وهذا ما صرّح به الشيخ في برهان الشفاء، حيث عدّ حمل الحيوان على زيد بتوسّط الإنسان من البرهان اللمّي.

قال في برهان الشفاء: «إنّ جميع ما هو سبب لوجود المطلوب [أي النتيجة] إمّا أن يكون سبباً لنفس الحدّ الأكبر مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، أو لا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه...ومثال الثاني [أي ما يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، ولا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه] أنّ الحيوان محمول على زيد بتوسّط حمله على الإنسان، فالإنسان علّة لوجود زيد حيواناً، لأنّ الحيوان محمول أوّلاً على الإنسان، والإنسان على زيد، فالحيوان كذلك محمول على زيد. وكذلك الجسم محمول على الحيوان ثمّ على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علّة في وجود الإنسان جسماً»(١).

ومن الواضح أنّ الإنسان ليس بعلّة خارجيّة لثبوت الحيوانيّة لزيد، ولا الحيوان علّة خارجيّة لثبوت الجسميّة للإنسان، بل هما علّة تحليليّة ترتبط بعالم المفاهيم النفس الأمريّة الواقعيّة، وإن كان الجميع موجوداً في الخارج بوجود

---

(١) الشفاء، المنطق، الفصل السابع من المقالة الأولى، مصدر سابق: ج٣ ص٨٠.

واحد. وهذا يكفي لأن يكون البرهان لـمّياً ولا حاجة إلى التعدّد الخارجي بين العلّة والمعلول»[1].

وأما تماميّة نظرية المصنف في انحصار البراهين المستخدمة في الفلسفة ببرهان الملازمات العامة، فمتوقفة على قبول حصول تلازم بين شيئين خارج عن إطار العلية والمعلولية، وهو كما ترى؛ إذ إنَّ التلازم واللزوم واللوازم لا ينشئان إلا من خلال ربط واقعي لزومي، وهو أمر لا يكون إلا في دائرة العلية والمعلولية، وهذا ما نصّ عليه صدر المتألهين، وأقرّه المصنف أيضاً:

قال في الأسفار: «فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلّق ارتباطي بينهما»[2].

فتلخّص مما تقدّم عدم تماميّة نظرية المصنف من عدم جريان البرهان اللّمي في الفلسفة بشكل عام وفي إثبات واجب الوجود بشكل خاص، وعدم معقولية القسم الثالث من أقسام البرهان الإني (=برهان الملازمات العامة)؛ إذ لا وجود للتلازم من دون العلية والمعلولية، وتفصيل الحديث في هذا الموضوع موكول إلى دراسات أعمق.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «في أنَّ العلم».

أوضحنا في بداية الشرح أنَّ المراد من العلم هنا هو الاعتقاد الجازم

---

(١) شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، ط١: ج١، ص .بتصرف (م).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٧. ونقل المصنف هذا النص معتمداً إياه في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة من كتاب نهاية الحكمة.

المطابق للواقع الدائم الثابت.

* قوله ﷺ: «بسببه وما يتصل بذلك السبب».

وليس المقصود من السبب العلة التامة، بل يقصد منه الفاعل والمقتضي والمؤثر أعم من أن يكون علة تامة أم لا، لذا عبر في نهاية الفقرة بقوله وما يتصل بذلك السبب.

* قوله ﷺ: «العلة الموجبة».

المراد من العلة هنا هو ما يلزم من عدمها عدم المعلول، ومن وجودها وجود المعلول، وهي العلة التامة، لا الناقصة التي يلزم من عدمها عدم المعلول، ولا يلزم من وجودها وجود المعلول.

* قوله ﷺ: «كالأربعة التي هي علة للزوجية».

هذا على مبنى المشهور، أما على مبنى المصنف والذي أكده في بداية هذا الكتاب فهو الذهاب إلى أنَّ لوازم الماهيات ليست بعلة لها، بل هي من لوازم الوجودين الخارجي والذهني. فكل ما ثبت للماهية ـ حتى ذاتها وذاتياتها فضلاً عن لوازمها الخارجية ـ إنما هو بالوجود ومع الوجود.

* قوله ﷺ: «الأمر الذي يستند إليه وجود المعلول ممتنعاً استناده إلى غيره».

وهي خصوصية عائدة إلى قانون السنخيّة بين العلة والمعلول.

* قوله ﷺ: «وإلا لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان».

وقد ثبت امتناعه في مبحث العلة والمعلول في ذيل قاعدة الواحد.

* قوله ﷺ: «ولمّا كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه، كانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلة هي النسبة بين نفس المعلول ونفس علته».

والاستدلال بهذه المقدمة مع ما قبلها لا تمامية له دون إيجاد الرابطة بينهما من خلال توحيد المعلوم في هذه المقدمات، مع أنَّ المعلوم الذي تحدثت عنه المقدمة الأولى والثانية وأثبتت استناد وجوده إلى علته هو المعلوم بالعرض،

بينما نجد المعلوم الذي تحدثت عنه المقدمة الثالثة ـ والذي ينبغي تطابقه مع العلم ـ هو المعلوم بالذات. فلا رابطة بين هذه المقدمات لكي يُصحح الاستدلال، ومنشأ ذلك اشتراك المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، فلا تكرر للحد الأوسط أصلاً، فلا ينتج المطلوب.

* قوله تتمُّل: **«ولازم ذلك توقف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلته»**.

لأنَّ المعلول في ذاته لا يقتضي ضرورة وجوده، فتكون ضرورة وجوده عائدة للعلة، فهنا إنْ علمنا بتحقق العلة فنعلم بتحقق المعلول ضرورة؛ لأنَّ المفروض أنَّ العلة تامة وموجبة، وأما إذا شككنا في وجودها، فلا يعقل أن يحصل لنا علم بضرورة تحقق المعلول؛ لأنَّ المفروض أنَّ ضرورة وجوده مكتسبة من وجود العلة. وهذا معنى أنَّ العلم بذات السبب لا يُعقل إلا من طريق العلم بسببه.

* قوله تتمُّل: **«وظاهرٌ من هذا البيان أنَّ هذا حكم العلم بذات المسبب مع العلم بذات السبب، دون العلم بوصفي العلية والمعلولية المتضايفين»**.

« تعريض بمن حاول تفسير ما عنونه القوم في هذا المبحث بأنَّ العلم بوصف المعلومية الحاصلة لذات المعلول لا يحصل إلا عن طريق العلم بوصف العلية الحاصلة لذات العلة، واستدل على ذلك بتضايف العلة والمعلول»[1].

* قوله تتمُّل: **«فإنَّ ذلك مضافاً إلى أنه لا جدوى فيه...»**.

أي إذا كان التفسير الصحيح للقاعدة هو هذا التفسير الجديد الذي طرحوه، فهو يفيد المعية دون توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة. فهذا التفسير لا يختص بالعلية والمعلولية بل يشمل كل متضائفين مفروضين، كما لا يفيد التوقف أيضاً بل يفيد المعية.

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤، ص١٠٢٣.

* **قوله ﷺ: «من غير اختصاص بالعلم».**

أي العلم بالمسبب من خلال العلم بسببه حيث أنَّ الألف واللام عهدية.

* **قوله ﷺ: «صور الأعراض الخارجية».**

إنما أخرج الجوهر لعدم وجود حس يدركه عند الإنسان.

* **قوله ﷺ: «أن الذي يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجة منه لا صنع له فيه».**

صغرى القياس.

* **قوله ﷺ: «وكل ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية».**

كبرى القياس.

* **قوله ﷺ: «فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر...».**

تفصيل ما تقدّم من مطلب، وليس بشيء جديد.

* **قوله ﷺ: «ولا صنع له فيه».**

عطف تفسيري عن شيء آخر.

* **قوله ﷺ: «أنَّ البحث عن المطلوب».**

يسمي البحث المنطقي ما يصبو إليه البرهان قبل جعله معلوماً بالمطلوب، وبعد صيرورة المجهول معلوماً نتيجة. وهذا التعبير يكشف عن خروج العلم الحضوري عن مصبّ البحث في نظره؛ إذ إنه افترض وجود مطلوب نريد أن نفهمه ونعلم به.

إشارات وإثارات

هل الأدلة القرآنية لمية أم أنية؟

تنوّعت الآيات القرآنية لإثبات صانع لهذا العالم، من آيات آفاقية إلى أنفسية، والتحليل المنطقي لهذه الآيات يجعل أغلبها غير مفيدة لليقين بالمعنى الذي يعنيه أرسطو لليقين، فهي من نوع الاستدلالات الإنّية التي يتوصل فيها إلى العلة من خلال المعلول، وأمثلتها عديدة جداً نقتصر على بعضٍ منها:

* قال تعالى: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾(1).

* وقال: ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾(2).

* وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾(3).

* وقال: ﴿قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ﴾(4).

* وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ

---

(1) سورة الغاشية، الآية: ١٧ـ ٢٠.

(2) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(3) سورة الذاريات، الآية: ١٢١.

(4) سورة عبس، الآية: ١٧ـ ٢٠.

لِأُولِي الْأَلْبابِ... إِنَّكَ لا تُخْلِفُ الْمِيعادَ﴾[1].

* وقال: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنسانُ إِلى طَعامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا... مَتاعاً لَكُمْ وَلِأَنْعامِكُمْ﴾[2].

* وقال: ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

* ﴿وَلِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4].

* ﴿وَلِأُولِي الْأَلْبابِ﴾[5].

* ﴿وَلِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[6].

أما السرّ الذي حدا بالقرآن الكريم إلى استخدام هذا الأسلوب الاستدلالي من بين بقية الاستدلالات المتنوعة على إثبات الصانع فقد يعزوه البعض ـ كالسيد محمد باقر الصدر ـ إلى «الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتّخذه الاستدلال. فإنّ القرآن الكريم ـ بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء ـ قد قدّر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلّع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشرية التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدّد بهذه المعرفة موقفها في كلّ المجالات. فكان من الطبيعي ـ على هذا الأساس ـ أن يتّجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة ـ بوصفه الدليل الذي يمثّل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي، ويقوم على نفس أُسسه المنطقية، ويفضّله على سائر الصيغ الفلسفية

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠ـ ١٩٤.

(٢) سورة عبس، الآية: ٢٤ـ ٣٤.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٣.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٤.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٢١.

(٦) سورة ق، الآية: ٣٧.

للاستدلال على وجود الله تعالى»[1].

وقد قرروا في محله عدم إفادة هذه الاستدلالات لليقين بمعناه المركب. ومع الذهاب إلى عدم إفادة هذه الأدلة لليقين تواجهنا إشكالية أنَّ الأعم الأغلب من الأدلة القرآنية هي من هذا النوع، وحينها يضطر المؤمنون بعدم إفادة هذه النوع من الاستدلالات لليقين إلى ممارسة بعض التوجيهات التي لا تخلو من تكلّف[2].

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، السيّد محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ص ٤٦٩-٤٧٠.

(٢) لأجل الوقوف على تفاصيل هذه البراهين وتحقيق الحال فيها، ومعرفة ماهية الفرق بينها وبين البراهين اللمّية من جهة إفادة اليقين، لاحظ: دروس السيد كمال الحيدري في شرح الجزء السادس من كتاب الأسفار: من الدرس ٢٤ إلى الدرس ٢٧. (م).

الفَصْلُ الرّابع عَشَر

في أنَّ العُلْومَ لَيسَتْ بِذاتِيّةٍ للنَّفْسِ

وفيه مبحث واحد

القول بذاتية العلوم للنفس وما يرد عليه

قيلَ: إنَّ ما تنالهُ النفسُ من العلومِ ذاتيةٌ لها، موجودةٌ فيها بالفِعل في بدءِ كينونَتها. ولمّا أُورد عليهم: أنّ ذلك يُنافي الجهلَ المشهودَ من الإنسانِ ببعض العلومِ والحاجةَ في فعليّتِها إلى الاكتسابِ؟ أجابُوا بأنّها ذاتيةٌ فطريةٌ لها، لكنّ اشتغالَ النفسِ بتدبيرِ البدنِ أغفلها علومَها وشَغَلها عن التوجّهِ إليها.

وفيه: أنّ نحوَ وجودِ النّفسِ ـ بما أنّها نَفسٌ ـ أنّها صورةٌ مدبّرةٌ للبدنِ، فتدبيرُ البدنِ ذاتيٌّ لها حيثما فُرضت نَفساً، فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلومِ لها، وبين شاغليّة تدبيرِ البدنِ لها، عن علومِها إلّا إلى المناقضةِ.

نعم؛ يتّجِهُ هذا القولُ بناءً على ما نُسِبَ إلى أفلاطونَ أنّ النفوسَ قديمةٌ زماناً، والعلوم ذاتيةٌ لها، وقد سَنَحَ لها التعلّقُ التّدبيريُّ بالأبدانِ، فأنساها التّدبيرُ علومَها المرتكزةَ في ذواتِها.

لكنّهُ فاسدٌ بما تحقّقَ في علمِ النفسِ، من حدوثِ النفوسِ بحدوثِ الأبدانِ ـ على ما هو المشهورُ ـ أو بحركةِ جواهرِ الأبدانِ بعد حُدوثِها.

وربّما وُجّهَ القولُ بقدَمِها بأنّ المرادَ به قِدَمُ نشأتِها العقليّةِ المتقدّمةِ على نشأتِها النفسانيةِ، لكن لا يثبت بذلكَ أيضاً أن حصول العلمِ بالذكرِ، لا بالانتقالِ الفكريِّ من الأسبابِ إلى المسبّباتِ، أو من بعضِ اللّوازمِ العامّةِ إلى بعضٍ آخر، كما تقدّم.

الشرح

تعرّض المصنف في هذا الفصل لواحد من أهمّ الأبحاث المرتبطة بنظرية المعرفة وهو: كيفية حصول المعارف الإنسانية لدى النفس. وقد سعت أبحاثه لإقامة الدليل على أنَّ العلوم الحاصلة للنفس ليست بذاتية، ومن هنا بدأت محاولته في بداية هذا الفصل بنقد النظرية التي ترى إثبات ذلك، وأنَّ ما تناله النفس من علوم هي ذاتية لها، وقبل الدخول في عرض نقده لهذه النظرية علينا بدايةً تحرير محل النزاع:

تحرير محل النزاع

ينحصر النزاع في هذه المسألة في أمور ثلاثة:

١ـ النفس الإنسانية هي المعنيّة من البحث دون غيرها من النفوس الحيوانية.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «الفصل السابع: في أنَّ تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً ذاتياً ولا من اللوازم لها»(١).

٢ـ المراد من العلوم في هذه المسألة: ما هو خارج عن ذاتها، بديهياً كان أو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص٤٨٧. وذكر ذلك قبله الفخر الرازي في: المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج١، ص ٤٩٢(م).

نظرياً؛ لوضوح أنَّ النفس تمتلك علماً بذاتها لا انفكاك له عن وجودها[1].

٣ـ المقصود من الذاتي في هذه المسألة هو الخارج المحمول، وهو: الذي لا يحتاج إلى شيء لحمله على النفس سواها، لا أنه من المحمول بالضميمة.

القول بذاتية العلوم للنفس وما يرد عليه

ذهب البعض من الفلاسفة إلى القول بذاتية العلوم الحاصلة للنفس، وأنَّ هذه العلوم موجودة عند النفس بالفعل في بداية نشوئها. وارتكزت هذه النظرية على نقطتين:

١ـ المثل الأفلاطونية: وقع اختلاف بين الفلاسفة المتأخرين عن أفلاطون في ماهية الشيء الذي أراده أفلاطون في نظرية المُثل، لكن المفهوم من هذه النظرية هو وجود ربّ نوع مجرد لكل الأنواع المادية هو المسؤول التكويني عن إخراج هذه الأفراد من القوة إلى الفعل بحسب الاستعدادات التي تحملها هذه الأفراد؛ لأنَّ هذا الموجود العقلي المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً حامل لكل الكمالات التي يحتاجها أفراد النوع الواحد. وتفصيل الحديث في هذه النظرية موكول إلى دراساتنا المفصّلة[2].

٢ـ قدم النفوس: ذهب بعض الفلاسفة إلى وجود النفس قبل البدن في عالم أرفع من عالم المادة، وهو رأي منسوب إلى أفلاطون، وقد وصفه قطب الدين الشيرازي بأنه «الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

---

(١) وهذا هو مفاد الآية الكريمة ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٢) لاحظ على سبيل المثال: المثل الأفلاطونية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

خلفه»(١).

وعلى أساس هاتين النقطتين ذهب أنصار هذه النظرية إلى ذاتية جميع العلوم بمعنى أنها فطرية؛ إذ قد أوجد الله الإنسان منذ الأزل مفطوراً على جميع العلوم التي يمكن أن يعلمها.

إلا أنَّ القائلين بهذه النظرية واجهوا إحساساً وجدانياً يرى عدم وجود أي علم حين إفاضة النفس على البدن، بل تتولد العلوم بعد ذلك شيئاً فشيئاً، والذهاب إلى ذاتية العلوم يصطدم بهذا الإحساس والشعور الوجداني.

وقد أجابوا عن هذا الإحساس بما حاصله:

إنَّ النفس لارتباطها بالبدن وانشغالها التدبيري فيه أغفلت حقيقتها، فأدى هذا الأمر إلى نسيانها لكل شيء، «وذهلت عنه ذهولاً تاماً، ولكنها تبدأ باسترجاع ادراكاتها عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة والأشياء الجزئية؛ لأن هذه المعاني والأشياء كلها ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الأزلية الخالدة في العالم الذي كانت تعيش النفس فيه. فمتى أحست بمعنى خاص انتقلت فوراً إلى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن، وعلى هذا الأساس يكون إدراكنا للإنسان العام أي لمفهوم الإنسان بصورة كلية عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة كنا قد غفلنا عنها، وإنما استذكرناها بسبب الإحساس بهذا الإنسان الخاص أو ذاك من الأفراد التي تعكس في عالم المادة

---

(١) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الرازي، مصدر سابق: ص ٤٣٠.

نصّ القطب الرازي على بعض الأدلة النقلية لإثبات هذا المطلب، ولم نذكرها في المتن حفاظاً على عدم تداخل المناهج، فهناك العديد من الشواهد القرآنية التي تؤيد هذه النظرية، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ سورة الأعلى، الآية: ٩. ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ سورة الذاريات، الآية: ٥٥. وكذا العديد من الشواهد الروائية (م).

تلك الحقيقة المجردة»[1].

وعلى هذا الأساس تترشح نتيجتان من هذه النظرية:

الأولى: أن العلم تذكّر لا تعلّم.

الثانية: أسبقية العلم بالكليات على العلم بالجزئيات.

لكن هذه النظرية لم ترق لكثير من الحكماء، وتناولوها بالنقد والتجريح في أكثر من موضع من آثارهم الفلسفية، فقد عارض أرسطو «نظرية أستاذه منذ ذلك الزمان، وأنكر وجود معلومات قبلية، بل أنكر وجود النفس قبل البدن، كما أنكر ...تقدّم الإدراك الكلي على الإدراك الجزئي»[2].

أما المصنف فقد بدأ ملاحظاته عليها بطرح أصل موضوعي أُخذ من أبحاث علم النفس الفلسفي مفاده أنَّ النفس سنخ وجود مدبر للبدن أُخذ التدبير في ذاتياته، وأنَّ نسبة النفس إلى البدن ليست نسبة صناعية بل هي نسبة طبيعية. ومع تمامية هذه الأصل الموضوعي فلا مجال للإيمان بكون علوم النفس ذاتية لها؛ إذ إنَّ مرجع ذلك للتناقض؛ «وذلك لأنَّ مقتضى ذاتية العلوم لها...هو التفاتها إلى تلك العلوم في بدء كينونتها، وإنما أغفلها إيّاها اشتغالها بتدبير البدن، ومقتضى شاغليّة البدن لها ـ وتدبير البدن ذاتي لها ـ عدم التفاتها إلى تلك العلوم أصلاً»[3].

وقد ناقش بعض المحققين في فرضية كون التدبير من ذاتيات النفس بمعنى كونها علة تامة له بأنَّ ذلك «ينافي القول ببقائها بعد مفارقة البدن؛

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ص ٥٩ـ٦٠.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حاشية الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق: ج١، ص٣٠٧ـ٣٠٨. بتصرف.

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤، ص ١٠٢٨.

لاستلزامها تخلف الذاتي عن الذات، فلابد من تأويله إلى الاقتضاء»[١]. فحيث لا تدبير للبدن هناك فلا نفس إذن؛ لأنَّ الشيء ينتفي بانتفاء ذاتياته.

وفيه: إنَّ التدبير للنفس كان ذاتياً لذلك السنخ من الوجود الذي أُريد له تدبير البدن، والسنخ الأخروي منه قد تحوّل من حاله الذي كان عليه إلى شيء آخر، وعليه فلا تلازمه الذاتيات التي كانت ذاتيات لمرتبة من مراتبه الوجودية، كي يقال بتخلّف الذاتي عن الذات.

وحيث إنَّ هذه النظرية لا يمكن قبولها، لجأ صدر المتألهين إلى التأويل، فطرح إمكانية حملها على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس، وقرر بأنَّ القائلين بقدم النفوس لا يعنون من قولهم هذا أن للنفس ـ بما هي نفس، وبعنوان كونها مدبّرة للبدن ومضافة إليه، وبالتالي من حيثية وجودها التعلّقي به ـ وجوداً عقلياً وقبلياً، بل إنَّ مقصودهم أن لها وجوداً آخر غير هذا الوجود التدبيري التعلّقي، بنحو لا يؤدي ـ خلافاً لمدعى السهروردي ـ إلى التعطيل؛ إذ إنَّ هذا الوجود المفارق لا ارتباط له ـ في تلك النشأة ـ بالبدن أصلاً، والتعطيل إنما يتحققَ إذا ما افترضنا امتلاكها نحو ارتباط بالبدن، بمعنى أن النفس بوجودها التعلّقي، وبكل تعيّناتها الشخصية والجزئية، غير متصرفّة بالبدن، مع أنَّ وجودها العقلاني لا ارتباطَ تعلّقيَ له مع أي بدن من الأبدان.

قال صدر المتألهين في التعليق على عنوان الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة، والذي كان مفاده نفس عنوان هذا الفصل:

«هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة، وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين، كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج، فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس، فإن للنفس

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤٠١.

الإنسانية أطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها، وبعضها لاحقة على حدوثها، ولا شبهة في أنَّ المعتبرين من الحكماء ـ الذين هم بعد المعلّم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والإسكندر الأفريدوسي، وكأتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم ـ قائلون صريحاً أو ضمناً أو استلزاماً بأنَّ للنفس الناطقة الإنسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بأنَّ يصير عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعال في كونه عقلاً بسيطاً، وكل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته»(١).

لكن هذا التوجيه رغم كونه توجيهاً صحيحاً في نفسه، ويدفع الإشكالات الواردة على النظرية، إلا أنه لا يثبت لنا أنَّ حصول العلم هو باستذكار المعلومات الأولية التي فقدتها النفس جرّاء الارتباط التدبيري بالبدن ؛ لأنَّ تلك الكينونة العقلية لم تتنزل عن مرتبتها لكي يقال بنسيانها أو تذكّرها، والنفس في هذه المرتبة النازلة لم تكن عالمة أصلاً كي يكون العلم استذكاراً بالنسبة لها، فلا سبيل لحصول النفس على العلم الكسبي المنحصر بطريق الانتقال من الأسباب إلى المسببات ـ كما في البرهان اللمي ـ أو من بعض اللوازم العامة إلى بعض آخر ـ كما في برهان الملازمات ـ كما تقدّم شرح ذلك في الفصل السابق.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «في أنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس».

أوضحنا في الشرح المراد من العلوم والذاتية والنفس فلاحظ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج٣، ص ٤٨٧ـ ٤٨٨.

ولاحظ أيضاً: ج٨، ص ٣٣١ـ ٣٣٢.

* قوله ﵁: «قيل: إنَّ ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها».

عبّر عن هذا القول بمفردة (قيل) إشارة لضعفه عنده.

* قوله ﵁: «بدء كينونتها».

ليس المراد أنها حادثة زماناً، بل المراد أنها حادثة ذاتاً.

* قوله ﵁: «لكن اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إليها».

يطرح المصنف أصلاً موضوعياً مأخوذاً من أبحاث علم النفس الفلسفي، وهي نظرية الاستذكار الأفلاطوني كما يعبّر عنها السيد الصدر ﵀ في كتاب فلسفتنا.

* قوله ﵁: «فتدبير البدن ذاتي لها حيثما فرضت نفساً».

وهنا يأتي هذا التساؤل: إذا فارقت النفس البدن، فهل تبقى على نفسيتها أم لا؟ فإن قيل بالأول فلا تدبير للبدن حينها. وإن قيل بالثاني فيلزم أن تكون كل نفس عقلاً.

* قوله ﵁: «فلا يؤول الجمع بين ذاتية العلوم لها، وبين شاغليّة تدبير البدن لها عن علومها إلا إلى المناقضة».

إذا قلنا بأنَّ العلوم ذاتية للنفس، وأن التدبير ذاتي لها، فلا يُعقل أن يكون أمرٌ ذاتي مانعاً من ظهور أمر ذاتي آخر. نعم، إذا قلنا بأنَّ التدبير للبدن أمر عرضي لها، فيمكن أن يكون مانعاً من ظهور ذلك الأمر الذاتي.

* قوله ﵁: «بناءً على ما نُسب إلى أفلاطون».

تعبيره بـ(نُسب) إشارة إلى التوجيه الذي سيُذكر في آخر الفصل عن صدر المتألهين لهذه النظرية بنحو يرجعها إلى النظرية الأرسطية.

* قوله ﵁: «إنَّ النفوس قديمةٌ زماناً».

يطلق القديم الزماني على معنيين:

الأول: غير المسبوق بعدم زماني، نظير المادة والحركة.

الثاني: الأزلي (وهو لا ينافي كونه حادثاً ذاتاً).

والثاني هو المقصود في العبارة.

* قوله ﷺ: «**التعلّق التدبيري بالأبدان**».

وهذا التعلّق من قبيل تعلّق الربّان بالنسبة للسفينة.

* قوله ﷺ: «**لكنه فاسد**».

ذكرت في كلماتهم وجوه كثيرة لبطلان هذا الاتجاه، وسيذكر المصنف بعضاً منها في المرحلة الثانية عشرة.

* قوله ﷺ: «**من حدوثِ النفوسِ بحدوثِ الأبدانِ**».

تعددت الأقوال في حقيقة النفس الإنسانية، وتشعّبت حتى وصلت عند البعض إلى أكثر من مئة قولٍ، وهو أمر يدل على الأهمية التي يتمتع بها هذا البحث، لكن المعتمد والمشهور في كلمات الحكماء هو أقوال أربعة نعرض لها باختصار:

١ـ النفس روحانية الحدوث والبقاء: بمعنى أنها منزّهة عن كل أمر مادي، فهي تحدث مع الأبدان، وترتبط معها ارتباطاً طارئاً غير مأخوذ في وجودها ولا ماهيتها. وهو قول المشاء.

٢ـ النفس جسمانية الحدوث والبقاء: وقد اختلفت كلمات أصحاب هذا القول في تحديد حقيقة النفس، فهل هي الروح البخاري، أم الدم، أم أجرام بسيطة كروية الشكل، يستنشقها الإنسان بالنفس...وهو ما نُسب إلى المتكلمين والطباعية والدهرية.

٣ـ النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء: وهو قول منسوب إلى التناسخيين.

٤ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء: فالنفس في بداية أمرها

مادية، لكنها تتكامل إلى أن تنتهي إلى التجرد والروحانية. وهو مختار صدر المتألهين[1].

* قوله تتمّن: «**وربما وجّه القول بقدمها**».

الموجّه هو صدر المتألهين في كتابه الأسفار[2].

* قوله تتمّن: «**كما تقدّم**».

في الفصل الثالث عشر.

---

(١) لاحظ تفاصيل هذه الأقوال في كتاب: بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق: ص٧٤ـ٩٢.

(٢) ج٣، ص٤٨٧ـ٤٨٨.ج٨، ص٣٣٢.

الفَصْلُ الخامِس عَشَر

فِي إِنقِساماتٍ أُخَر للعِلْمِ

وفيه ثلاثة مطالب:

(١) عودة تقسيم العلم إلى تقسيم المعلوم

(٢) تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي وإلى ما ليس بفعلي ولا انفعالي

(٣) العلم حقيقة مشكّكة

١ـ عودة تقسيم العلم إلى تقسيم المعلوم

قال في الأسفارِ ما ملخّصهُ: إنَّ العلمَ عِندنا نفسُ الوجودِ غيرِ الماديِّ، والوجودُ ليسَ في نفسهِ طبيعةٌ كليةٌ ـ جنسيةٌ أو نوعيةٌ ـ حتّى ينقسمَ بالفصولِ إلى الأنواعِ، أو بالمشخصاتِ إلى الأشخاصِ، أو بالقيودِ العرضيّةِ إلى الأصنافِ، بل كلُّ علمٍ هويّةٌ شخصيّةٌ بسيطةٌ غير مندرجةٍ تحتَ معنى كلّيٍّ ذاتيٍّ.

فتقسيمُ العلمِ باعتبارٍ عينُ تقسيمِ المعلومِ؛ لاتّحادهِ معَ المعلومِ اتّحادَ الوجودِ معَ الماهيّةِ، فعلى هذا نقولُ: إنَّ من العلمِ ما هو واجبُ الوجودِ بذاتهِ، وهو علمُ الأوّلِ تعالى بذاتهِ، الذي هو عينُ ذاتهِ، بلا ماهيّةٍ، ومنهُ ما هو ممكنُ الوجودِ بذاتهِ، وهو علمُ جميعِ ما عداهُ: وينقسمُ إلى: ما هو جوهرٌ، كعُلومِ الجواهرِ العقليّةِ بذواتِها، وإلى ما هو عرضٌ، وهو في المشهورِ جميعُ العلومِ الحصوليةِ المكتسبةِ؛ لقيامها بالذّهنِ عِندهم، وعِندنا العلمُ العرضيُّ هو صفاتُ المعلوماتِ التي تحضرُ صورُها عندَ النّفسِ. وقد بيّنا أنَّ العلمَ ـ عقلياً كان أو خيالياً ـ ليسَ بحلولِ المعلوماتِ في العقلِ أو النفسِ بل على نحو المثولِ بين يدي العالمِ واتّحاد النّفسِ بها.

٢ـ تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي وإلى ما ليس بفعلي ولا انفعالي

قسمةٌ أُخرى: قالوا مِنَ العلم ما هوَ فِعليٌّ، ومنه ما هوَ انفِعاليٌّ، ومنه ما ليس بفِعليٍّ ولا انفِعاليٍّ، أما العلمُ الفِعليُّ، فكعلمِ البارِي تعالى بما عدا ذاتِهِ، وعلمِ سائرِ العِلَلِ بمعلولاتِها.

وأمّا العِلمُ الانفِعاليُّ، فكعِلمِ ما عدا الباري تعالى بما ليسَ بمعلولٍ لهُ، ممّا لا يحصُل إلا بانفعالٍ مّا، وتغيُّرٍ مّا، للعالِمِ، وبالجُملَةِ بارتسامِ صُوَرٍ تحدثُ في ذاتِ النّفسِ أو آلاتِها.

و[أمّا] العِلمُ الذّي ليسَ بفعليٍّ ولا انفعاليٍّ: فكعِلم الذّواتِ العاقلةِ

بأنفُسِها، وبالأمورِ التّي لا تِغيبُ عَنها. وقد يكونُ عِلمٌ واحدٌ فعلياً من وجهٍ، وانفِعالياً مِن وجهٍ، كالعلومِ الحادثةِ التي لها آثارٌ خارجيّةٌ، كتأثيرِ الأوهامِ في الموادِّ الخارجيّةِ.

٣. العلم حقيقة مشككة

وقال أيضاً: إنَّ العلمَ يقعُ على مصاديقِهِ بالتّشكيكِ ـ كالوجودِ ـ فيختلفُ بالشِدّةِ والضّعفِ، [والأوّليّةِ] والأولويّةِ وخِلافِها، والأقدميّةِ وغيرِها؛ فإنَّ العلمَ بذاتِ الأوّلِ تعالى ـ وهو علمُهُ تَعالى بذاتِهِ الذي هوَ عَينُ ذاتِهِ ـ أولى في كونِهِ عِلماً من العِلمِ بغيرِهِ، وهو أقدمُ العلومِ؛ لكونِهِ سببَ سائرِ العلومِ، وهو أشَدُّها جلاءً، وأقوى ظُهُوراً في ذاتِهِ.

وأمّا خَفاؤُهُ عَلينا فلِما عَلِمتَ من أنّهُ لِغايةِ ظُهورِهِ وضَعفِ بصائِرِنا عَن إدراكِهِ، فجهةُ خَفائِهِ هي بعينها جِهَةُ وُضوحِهِ وجَلائِهِ.

وهكذا كُلُّ عِلمٍ بحَقيقةِ علّةٍ بالقياسِ إلى العِلم بحقيقةِ معلُولِها، وكذا العلمُ بحَقيقةِ كُلِّ جَوهرٍ، هو أشدُّ من العِلمِ بحقيقةِ كُلِّ عَرَضٍ، وهو أولى وأقدمُ من العِلمِ بحقيقةِ العَرَضِ القائمِ بذلِكَ الجوهَرِ، لكونه عِلّةً لهُ [لها]، لا بحَقيقَةِ سائرِ الأعراضِ غيرِ القائمةِ بِهِ.

وأمّا إطلاقُ العِلمِ على الفِعلِ والانفِعالِ والإضافَةِ ـ كالتَعليمِ والتَعلّم والعالميّةِ ـ فعلى سَبيلِ الاشتِراكِ أو التَجَوّزِ. اِنتهى (ج ٣، ص ٣٨٢).

الشرح

لخّص المصنف في هذا الفصل ما أشارت إليه كلمات صدر المتألهين في كتاب الأسفار من مطالب ترتبط بالعلم وتقسيماته، وعليه فسيوزع البحث في المطالب التالية:

١ـ عودة تقسيم العلم إلى تقسيم المعلوم.

٢ـ تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي وما ليس بفعلي ولا انفعالي.

٣ـ العلم حقيقة مشككة.

المطلب الأول: عودة تقسيم العلم إلى تقسيم المعلوم

نصَّ صدر المتألهين في مقدمة كلامه على أنَّ تقسيم العلم إلى أقسام لا يعني كونه ماهية جنسية أو نوعية كي ينقسم بضمّ الفصول إلى الأنواع أو المصنفات إلى الأصناف أو المشخصات إلى الأشخاص؛ وذلك لعدم كونه مفهوماً ماهوياً، بل العلم ـ كما هو مختاره ـ مفهوم فلسفي يصدق على واجب الوجود وغيره من الموجودات، ولا يندرج تحت ماهية من الماهيات.

فتقسيم العلم باعتبارٍ هو عين تقسيم المعلوم، لمكان الإتحاد بينهما، حيث إنَّ العلم متحد مع المعلوم إتحاد الوجود مع الماهية من دون أن يحصل مصداقان في الواقع الخارجي. فكما يُقرّر في الوجود والماهية تحقق واقعية عينية تحكي مفهومين، وتكون مصداقاً لأحدهما ـ وهو الوجود ـ بالذات، وتحكي عن الآخر ـ وهو الماهية ـ بالعرض، فكذا الأمر في العلم والمعلوم، فالواقعية

التي هي عين الانكشاف تسمى علماً، وهي في نفس الوقت تكشف عن شيء هو المعلوم.

فعلمنا بالكتاب ليس بمعنى أنَّ العلم شيء، وأنَّ الكتاب شيء آخر تعلق به هذا العلم، بل الكتاب هو محتوى ومضمون هذا العلم، وهما في الحقيقة يشكلان حقيقة واقعية واحدة، فحيثية نحو وجود هذه الحقيقة تسمى علماً، وحيثية إراءة هذه الحقيقة عن شيء تسمى كتاباً. وهذا معنى ما قرره الفلاسفة من أنَّ «العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض»[1].

وعلى أساس هذه الرؤية يُقَسّم العلم إلى ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم واجب الوجود بنفسه، والذي يكون عين ذاته بلا ماهية، وإلى ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه جلّ أسمه.

وهذا الأخير ينقسم إلى ما هو جوهر وهو: علم الجواهر العقلية بذاتها، التي هي أعيان هوياتها، وإلى ما هو عرض وهو ـ بناءً على ما يراه المشهور ـ جميع العلوم الحصولية المكتسبة الأعم من النظرية والبديهية.

والعلوم الحصولية ـ في رأيهم ـ قائمة بالنفس قياماً حلولياً ـ كقيام العرض بموضوعه ـ لا صدورياً، لكن صدر المتألهين يرى انحصار العلم العرضي بالعلم بصفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس، فلو فرضنا أنَّ النفس أدركت مجرداً مثالياً فسوف تدرك صفاته أيضاً، نظير الشكل والوضع واللون والإضافة، فعلمها بهذه الصفات يعدُّ علماً عرضياً[2].

لقد ختم صدر المتألهين هذه الفقرة بالتذكير برؤيته التي يخالف مشهور المتقدمين من الحكماء عليه في تفسير حقيقة العلم، فالعلم عنده ـ سواء أكان

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٨٢.

(٢) فالقيام الحلولي هو الذي يسبب العرضية دون القيام الصدوري والمظهري، والنفس هي مظهر للصور العقلية، ومصدر للصور الخيالية، دون أن تكون محلاً لأي منها. (م).

عقلياً أم خيالياً ـ هو بمثول الوجود العقلي أو المثالي للمعلوم بالعرض، وعند ذاك تتحد النفس معه إتحاد الحقيقة مع الرقيقة أو العكس، ومن هنا فلا يمكن عدُّ العلوم الحضورية صوراً حالة في الذهن على غرار حلول الأعراض في موضوعاتها، وقد أشرنا لذلك مفصلاً في ما سبق(١).

قال صدر المتألهين: «إنَّ التعقل: ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل وإتحاد النفس بها، وكذا التخيل عبارة: عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها، بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية»(٢).

المطلب الثاني: تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي وما ليس بفعلي ولا انفعالي

قسّم الفلاسفة العلم إلى أربعة أقسام هي عبارة عن:

١ـ العلم الفعلي: وهو الذي يكون مبدأ وسبباً لحصول المعلوم في الخارج، نظير علم الحقّ تعالى بالأشياء الأخرى في مقام الذات، وعلم سائر العلل الوسطية بمعلولاتها في مقام الذات أيضاً.

وهذه السببية تختلف أنحائها من كونها إما بنحو العلية التامة، كما في علم الواجب الذاتي بالأشياء الأخرى، وإما بنحو جزء العلة فيشكّل (العلم) العلة الفاعلية فقط، فيحتاج حينها للعلل الأخرى لكي يوجد، وإما بنحو شرط وجود المعلوم في الخارج، من قبيل صورة البناء التي توجد في ذهن المهندس قبل الشروع في بنائه.

٢ـ العلم الانفعالي: وهو الذي يكون معلولاً لوجود المعلوم في الخارج، إذ لا وجود له قبل وجود المعلوم، من قبيل علم الموجودات بما هو غير معلول

---

(١) في الفصل الأول.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٣٨٢.

لها، ومثل هذا العلم لا يحصل إلا بحصول نوعٍ من الانفعال والتغيّر للعالم، وهو لا يحصل إلا للموجودات التي لها نحو ارتباط بالمادة وهي النفوس.

وفي المحصلة فإنَّ هذا العلم عبارة عن العلم الحاصل بواسطة الصور الحادثة في ذات النفس أو في آلاتها.

٣ـ ما ليس بفعلي ولا انفعالي: كعلم الذوات المجردة بنفسها وبصفاتها التي تعلم بها علماً حضورياً، فلا يمكن عده فعلياً؛ لأنه علة للشيء وسبب له فلا يمكن فرضه هنا، ولا يمكن عده انفعالياً؛ إذ لم تؤخذ فيه صورة عن النفس. كما أن علم الحق تعالى بمعلولاته في مقام الفعل من هذا القبيل أيضاً.

٤ـ ما هو فعلي من وجه وانفعالي من وجه آخر: كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية، فهي من ناحية تأثيرها على الوهم علوم انفعالية، ومن ناحية كون هذا الوهم منشأ لبعض الآثار الخارجية علوم فعلية، نظير علم المهندس بصورة بناء ما، فتشكل هذه الصورة منشأ لإيجاد بناء مماثل لها، فهي من ناحية تأثيرها عليه انفعالية، ومن ناحية كونها منشأ لإيجاد البناء فعلية.

ولا يخفى فإنَّ هذا التقسيم الرباعي إنما يتجه بناء على المبنى المشائي، أما على مبنى صدر المتألهين ـ والمصنف أيضاً ـ فالتقسيم منحصر في اثنين، فإما أن يكون فعلياً وإما ليس بفعلي ولا انفعالي؛ لأنَّ العلوم الحصولية لا تكون ـ عنده ـ بانفعال النفس عند حلول المعلومات فيها، بل على نحو مثول الجواهر المجردة المثالية أو العقلية عندها[1].

المطلب الثالث: العلم حقيقة مشككة

أكّد صدر المتألهين في نهاية عرضه لأقسام العلم على انطباق مفهوم العلم على مصاديقه بالتشكيك كمفهوم الوجود، حيث تختلف مصاديقه بالشدة

---

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠٣٤.

والضعف والأولوية وغير الأولوية والأقدمية وغير الأقدمية، فالعلم بذات واجب الوجود أولى في كونه علماً من العلم بغيره، كما أنه أقدم العلوم؛ لأنه سبب في سائر العلوم، وهو أشد العلوم جلاءً وأقواها ظهوراً.

قد يقال: مع صحة فرضية أنَّ العلم بذات واجب الوجود ـ التي هي عين ذاته ـ أوضح وأجلى من بقية العلوم فما هو سر خفائها علينا، وعدم وضوحها إلينا؟

يقال: إنَّ خفاء وعدم وضوح هذه الذات يعود في الأصل إلى كونها في غاية الظهور والتجلي، في حين أنَّ أبصارنا هي غاية الضعف والتدني، وعليه فلا يمكن أن تحيط هذه الأبصار الضعيفة بتلك الذات التي هي في غاية الظهور والجلاء.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

يا من هو اختفى لفرط نوره ... الظاهر الباطن في ظهوره

بنور وجه استنار كل شيء ... وعند نور وجهه سواه فيء(١)

وبالجملة فإنَّ العلم بحقيقة أي علّة، مقدم على العلم بحقيقة معلولها، كما أنَّ العلم بحقيقة كل جوهر هو أشدُّ من العلم بحقيقة عرضه، وأنَّ العلم بحقيقة كل جوهر أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر، لأنه علة للعلم بالعرض لا بحقيقة سائر الأعراض.

وفي نهاية هذا العرض يذكّر صدر المتألهين بمطلب يرتبط بما قدمه في الانقسامات المتقدمة، فقد يطلق العلم في بعض الأحيان على الفعل والانفعال والإضافة، فيكون العلم بالقياس إلى الفاعل تعليماً، وبالقياس إلى القابل تعلّماً، وتكون النسبة بينهما علماً، إلا أنَّ هذا الأمر شيء آخر لا علاقة له بالانقسامات

(١) شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، مصدر سابق: ج١، ص٣٥.

المتقدمة، وهو على سبيل الاشتراك اللفظي أو المجاز، فالعلم عنده ليس بحقيقة نسبية، بل هو حقيقية وجودية.

أضواء على النص

* قوله ﷺ: «إنَّ العلم عندنا».

أي عند مدرسة الحكمة المتعالية.

* قوله ﷺ: «والوجود ليس في نفسه».

أي قبل أن نرى وجود حدّ للوجود فهو غير محكوم بأحكام الماهية.

* قوله ﷺ: «حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع».

راجع إلى كونه طبيعة كلية جنسية.

* قوله ﷺ: «أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف».

يرجعان إلى كونه طبيعة كلية جنسية أو نوعية.

* قوله ﷺ: «أو بالقيود العرضية إلى الأصناف».

«الصنف هو: كل كلي ذاتي قيد بقيد كلي عرضي يخصصه، سواء كان الكلي الذاتي ذلك نوعاً أم جنساً، والشخص هو كل قيد بعرضيات تشخصه، كما أن النوع هو كل جنس قيد بفصل، والتقسيم بالفصول يسمى تنويعاً وبالقيود العرضية تصنيفاً وبالأعراض الشخصية تفريداً»[1].

وتعبيره (بالقيود) إشارة إلى الخاصة الأخص لا المساوي.

* قوله ﷺ: «بل كل علم هوية».

في قبال الماهية.

* قوله ﷺ: «شخصية».

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج٤، ص١٠٣١.

في قبال الكلية.

* قوله تتُّل: «غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي».

لأنَّ العلم ليس فرداً لماهية من الماهيات كي يكون مندرجاً تحتها اندراج الأفراد تحت كلياتها، ولو اندرجت فإما أن يكون جنسها أو يكون فصلها فيكون مركباً، والمفروض أنَّ العلم بسيط.

* قوله تتُّل: «فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم».

أي نحن عندما نقول أنَّ بعض العلم واجب الوجود، وبعضه ممكن، وهذا الأخير بعضه جوهر وبعضه عرض، وهكذا التقسيمات الأخرى للعلم، إنما هو تقسيم للمعلوم، الذي يتحد مع العلم إتحاد الوجود مع الماهية.

فهي تقسيمات للمعلوم أولاً وبالذات، وللعلم ثانياً وبالعرض؛ للإتحاد المتحقق بينهما فلاحظ.

* قوله تتُّل: «بل على نحو المثول بين يدي العالم وإتحاد النفس بها».

هذا البحث مرتبط بالخلاف القائم بين صدر المتألهين والمشهور من الحكماء، وحيث أنَّ المشهور يرى بأنَّ العلم من الأعراض التي تحلّ النفس فقيام الصورة العلمية بها قيام حلولي. لكن صدر المتألهين اختار كون هذه العرضية صفة المعلوم لا العلم؛ فالعلم من شؤون الوجود، وقيامه بالنفس من القيام الصدوري.

* قوله تتُّل: «كعلم الباري تعالى بما عدا ذاته».

هذا العلم في مقام الذات لا الفعل، وهو علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو الذي يكون منشأ لتحقق المعلوم في الخارج، وهو عين ذاته فيكون علماً فعلياً.

* قوله تتُّل: «ما لا يحصل إلاّ بانفعال مّا وتغيّر ما للعالم».

وحيث إنَّ التغيّر والانفعال مختص بذوات النفوس، اختص بعالمنا.

* قوله تَتُّل: «بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها».

أي الكيفيات النفسانية لا الوجودات الجوهرية، وهو مبني على الرؤية المشائية التي تذهب إلى انحصار التجرد في الصور العقلية الكلية دون المفاهيم الكلية، فهي منطبعة في عالم المادة، فتكون منطبعة في الآت وقوى النفس.

* قوله تَتُّل: «وبالأمور التي لا تغيب عنها».

أي صفاتها التي تعلمها بعلم حضوري، وكعلم الحقّ تعالى بالمخلوقات في مقام الفعل.

* قوله تَتُّل: «كالعلوم الحادثة».

إشارة إلى أنَّ هذه العلوم هي انفعالية، حيث لم تكن موجودة ثمَّ وجدت.

* قوله تَتُّل: «إنَّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك».

إنَّ المراد بالعلم في هذه العبارة هو مفهوم العلم لا مصداقه؛ بقرينة تعبير الوقوع على المصاديق.

والتشكيك يطلق على المفهوم، وهو التشكيك المنطقي، ويطلق على المصداق، وهو التشكيك الفلسفي، وعلى هذا الأساس فلا علاقة للبحث الفلسفي بالمفاهيم، وما يعنيه صدر المتألهين هنا هو التشكيك المنطقي؛ لأنَّ العلم تابع للوجود مصداقاً.

* قوله تَتُّل: «كالوجود».

أي كمفهوم الوجود.

* قوله تَتُّل: «فيختلف بالشدة والضعف والأولويّة وخلافها والأقدمية وغيرها».

لقد جاء هذا النصّ في نسخ النهاية بإضافة مفردة (والأولوية) بعد (والأوليّة)، لكن الذي جاء في نصّ الأسفار - والذي لخّص المصنف المطلب

منه- القول: «ولا يخفى أنَّ وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأوليّة وغير الأوليّة والأقدمية وغير الأقدمية والشدة والضعف»[1].

وعلى هذا فلا يستقيم التلخيص إلا بحذف مفردة (والأوليّة)؛ لأنَّ (الأوليّة) ليست بشيء يغاير نفس الأقدمية، فلا معنى لجعل كل واحد منهما قسيماً للآخر، مضافاً إلى أنَّ شواهد المصنف التي ذكرها لهذه الوجوه لا تتعدى الثلاثة فقط. ولو عبّر والأقدمية والأوليّة وخلافهما لكان صحيحاً.

*** قوله تَتُّنُ: «أولى».**

خبر أن.

*** قوله تَتُّنُ: «وهو أقدم العلوم».**

فعلمه بذاته أقدم من علمه بفعله في مقام الفعل دون مقام الذات؛ إذ لا معنى للأقدميّة هناك.

وقد جاء التمثيل لهذه الوجوه بنحو اللف والنشر غير المرتب، حيث مثّل أولاً للأولوية، ومن بعد ذلك للأقدميّة، وأخيراً للشدة والضعف.

*** قوله تَتُّنُ: «وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها».**

من اللّف والنشر المرتّب.

والحمد لله أولاً وآخراً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣، ص٣٨٣.

فهرس المصادر

١. **الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب**، الدكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٠م.

٢. **أساس الاقتباس**، الخواجة نصير الدين الطوسي، تصحيح: المدرس الرضوي، دانشگاه تهران، ط٣، ١٤٠٢هـ ق.

٣. **أساس البلاغة**، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، المتوفى سنة٥٣٨هـ ق، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٩هـ ق.

٤. **الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه**، عمار أبو رغيف، دار الثقلين، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٥. **الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقيّ المشترك للعلوم الطّبيعيّة والإيمان بالله تعالى**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤٠٦هـ ق ـ ١٩٨٦م.

٦. **الإشارات والتنبيهات**، ابن سينا، نشر البلاغة، ط١، ١٣٧٥هـ ش، قم ـ إيران.

٧. **الإشارات والتنبيهات**، لأبي علي بن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، لم تذكر سنة الطبع.

٨. **أصول الفقه**، محمد رضا المظفر، مركز الإعلام الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ ق ـ ١٣٧٣هـ ش.

٩. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر،

ط٢، ١٤٢٢هـ ق، بيروت ـ لبنان.

١٠. اتحاد عقل وعاقل ومعقول ـ بالفارسية ـ الشيخ حسن زادة آملي، مؤسسه بوستان كتاب، ط١، ١٣٨٦هـ ش، قم ـ إيران.

١١. اصول فلسفه وروش رئاليسم ـ بالفارسية ـ، السيّد محمد حسين الطباطبائي، انتشارات صدرا، ط١٢، ١٣٨٧هـ ش.

١٢. بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، شوال ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس سيدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراقد، ط٣، ١٤٢٥هـ ق ـ ٢٠٠٤م.

١٤. بداية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، لم سنة الطبع، قم ـ إيران.

١٥. تبيين براهين اثبات خدا، آية الله جوادي آملي، مركز نشر اسراء، ط٥، ١٣٨٦هـ ش، قم.

١٦. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، مقدمة وتصحيح: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٢، ١٣٨٤هـ ش، قم.

١٧. التحصيل، تأليف: بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران، ط٢، ١٣٧٥هـ ش.

١٨. التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، انتشارات ناصر خسرو، ط٤، ١٣٧٠هـ ش، طهران.

١٩. التعليقات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ ق.

٢٠. تعليقة على شرح قسم الحكمة من المنظومة، تأليف: ميرزا مهدي مدرس آشتياني،

باهتمام: عبد الجواد فلاطوری ومهدی محقق، ومقدمة البروفسور ايزوتسو بالانجليزية، انتشارات جامعة طهران، ط٣، ١٣٧٢ هـ ش.

٢١. تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة في طريق الحق، ط١، ١٤٠٥هـ ق.

٢٢. تفسير القمي، تحقيق: سيد طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، ط ٤، ١٣٦٧هـ ش، قم ـ إيران.

٢٣. التلويحات، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتحقيق: هنرى كوربان، المطبوع في الجزء الأول من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي إيران، ط٣، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٤. تمهيد القواعد، ابن تركة الأصفهاني، حاشية الميرزا محمد رضا قمشه اى، بوستان كتاب قم، ط٣، ١٣٨١هـ ش، قم ـ إيران.

٢٥. جامع الأسرار و منبع الأنوار، تأليف: سيد حيدر الآملي، الناشر: انتشارات علمى و فرهنگى وزارت فرهنگ وآموزش عالى طهران ـ إيران، ط١، ١٣٦٨هـ ش.

٢٦. جامع السعادات، محمد مهدي النراقي، مطبعة الزهراء، ١٣٦٨هـ ش.

٢٧. جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء، في اصطلاحات العلوم والفنون بتصريف شاف وتوضيح واف، للقاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نگري، اعتنى بتهذيبه وتصحيحه قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيدر آبادي معتمد مجلس دائرة المعارف النظامية، ط١، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند.

٢٨. الجديد في الحكمة، ابن كمونة ٦٨٣هـ ق، تقديم وتحقيق تعليق: حميد مرعيد الكبيسي، نشر جامعة بغداد، ١٤٠٢هـ ق.

٢٩. جستارهاى فلسفي، مهدى حائرى يزدي، باهتمام: عبد الله نصرى، مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، ط١، ١٣٨٤هـ ش.

٣٠. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، جمال الدين حسن بن يوسف، العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٥، ١٣٧١هـ ش، قم.

٣١. الحاشية على إلهيات الشفاء، صدر الدين الشيرازي، انتشارات بيدار، لم تذكر سنة الطبع، قم - إيران.

٣٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ ق، دار النفائس: الرياض، ودار إحياء التراث العربي: بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤١٩ هـ ق - ١٩٩٩م.

٣٣. درآمدي بر معرفت شناسي، دروس الأستاذ غلام رضا فياضي، تدوين ونگارش: مرتفي رضائي، احمد حسين شريفي، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، ط١، ١٣٨٦هـ ش.

٣٤. درة التاج لغرة الدبّاج، العلامة قطب الدين الشيرازي، القسم الأول: المنطق، الأمور العامة، الطبيعيات، الإلهيات، مقدمة وتصحيح: سيد محمد مشكاة، مؤسسة انتشارات حكمت، ط١، ١٣٨٥هـ ش - ١٤٢٧هـ ق.

٣٥. دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، ط١: ١٤٢٠هـ ش - ١٩٩٩م، قم - إيران.

٣٦. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، لم تذكر سنة الطبع.

٣٧. الدماغ والإدراك والذكاء والتعلم، الدكتور محمد زياد حمدان، دراسة فسيولوجية لماهياتها ووظائفها وعلاقاتها، المطبوع ضمن سلسلة المكتبة التربوية السريعة، العدد ٤٩، دار التربية الحديثة، عمان - الأردن، ١٩٨٦م.

٣٨. رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، آية الله جوادى آملي، مركز نشر اسراء، ط٣، ١٣٨٦هـ ق.

٣٩. رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، جوادى آملي، مركز نشر إسراء، ط١، ١٣٧٥

هـ ش، قم ـ إيران.

٤٠. **رسالتان في التصور والتصديق**، تأليف: القطب الرازي المتوفى سنة ٧٦٦هـ ق، والصدر الشيرازي المتوفى سنة ١٠٤٥هـ ق، ويليهما شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاتها، تأليف محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي، المتوفي سنة ١١٠١هـ ق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ ق.

٤١. **شرح أصول الكافي**، كتاب العقل والجهل، لمؤلفه: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عُني بتصحيحه: محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ط١، ١٣٦٦هـ ش، طهران.

٤٢. **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زادة آملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب، الطبعة الأولى: ١٣٦٩ هـ ش، طهران ـ إيران.

٤٣. **شرح المنظومة**، مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر، ط٢، جمادي الأولى ١٤٢٤ هـ ق ـ ٢٠٠٣م، بيروت ـ لبنان.

٤٤. **شرح المنظومة**، ملا هادي السبزواري، مع حواشي مختارة من العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الآملي، نقّح النصّ وحرّره وعلّق عليه: فاضل الحسيني الميلاني، دار المرتضى للنشر، لم تذكر سنة الطبع.

٤٥. **شرح الهداية الأثيرية**، صدر الدين الشيرازي، مؤسسة التأريخ العربي، ط١، ١٤٢٢ هـ ق، بيروت، لبنان.

٤٦. **شرح حكمة الإشراق**، قطب الدين الشيرازي، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ط١، ١٣٨٣هـ ش.

٤٧. **شرح مبسوط منظومه**، مرتضى مطهري بالفارسية.

٤٨. **شرح مطالع الأنوار في المنطق**، قطب الدين الرازي، انتشارات كتبي نجفي، لم تذكر

سنة الطبع، قم.

٤٩. شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، ط١.

٥٠. شريعت در آينه معرفت، بررسي ونقد نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت، آية الله جوادى آملي، مركز نشر اسراء، ط٥، ١٣٨٦هـ ش.

٥١. الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، راجعه وقدّم له: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي، سعيد زايد، لم تذكر سنة الطبع.

٥٢. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ابن سينا، تصدير ومراجعة: الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب جورج قنواتي، سعيد زاير، لم تذكر سنة الطبع.

٥٣. شمس الوحي تبريزي، سيره علمي علامه طباطبائي ـ بالفارسية ـ آية الله جوادي آملي، مركز نشر اسراء، ط٢، ١٣٨٦هـ ش.

٥٤. الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر الجامعي، ط٢، ١٣٦٠هـ ش.

٥٥. العقل العملي في علم أصول الفقه وجذوره الكلامية والفلسفية، ميثاق طالب العسر، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، ط١، ١٤٢٩ هـ ق، إيران ـ قم.

٥٦. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ـ ١٧٥ هـ ق، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي.

٥٧. عيون مسائل النفس، حسن زادة آملي، مؤسسة انتشارات أمير كبير إيران، ط١، ١٣٧١هـ ش.

٥٨. الفارابي في حدوده ورسومه، جعفر آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ق.

٥٩. الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم:

الشيخ قيصر التميمي، دار فراقد، ط١، ١٤٢٩هـ.

٦٠. **فلسفتنا**، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية [الماركسية]، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٢، ١٤٠٣هـ ق ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

٦١. **فلسفه أخلاق**، محمد تقي مصباح يزدي ـ بالفارسية ـ شركت چاپ ونشر بين الملل، ط١، ١٣٨١هـ ش.

٦٢. **الكافي**، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧هـ ق، طهران ـ إيران.

٦٣. **كاوشهاى عقل عملى**، فلسفه اخلاق ـ بالفارسية ـ، مهدي حائري يزدي، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، ط١، ١٣٤٧هـ ش.

٦٤. **كتاب الحدود**، ابن سينا، فرنسا، ١٩٦٣م.

٦٥. **كشّاف اصطلاحات الفنون**، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د.رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج. نقل النصّ الفارسي للعربية: د.عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. حمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٦٦. **لسان العرب**، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت: ج١١، ص٤٥٨.

٦٧. **لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار**، قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني.

٦٨. **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، انتشارات بيدار، ط٢، ١٤١١ هـ ق، قم ـ إيران.

٦٩. **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى، قم، ط١، ١٤٢٨هـ ق.

٧٠. **المبدأ والمعاد**، ابن سينا، ط١، ١٣٦٣هـ ش، طهران.

٧١. **المبدأ والمعاد**، صدر الدين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، انجمن

حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٥٤هـ ش.

٧٢. المثل الأفلاطونية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد دار فراقد، ط١.

٧٣. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، انتشارات ناصر خسرو، ط٣، ١٣٧٣هـ ش، طهران.

٧٤. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، ط١، ٢٠٠٧م ـ ١٤٢٨هـ ق.

٧٥. مجموعه رسائل فلسفي ـ بالفارسية ـ صدر الدين الشيرازي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمت، ط١، ١٣٧٥هـ ش، تهران، ايران.

٧٦. المحاكمات، المطبوع ضمن شرح الإشارات والتنبيهات، قطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، ط١، ١٣٧٥ هـ ش.

٧٧. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ط١، ١٤٢٦هـ ق، قم ـ إيران.

٧٨. المشارع والمطارحات، شهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق)، تصحيح: د. مقصود محمدي، أشرف عالي پور، مؤسسه آرين ويژه، ط١، ١٣٨٥هـ ش.

٧٩. المشاعر، صدر الدين الشيرازي، كتابخانه طهوري، ط٢، ١٣٦٣هـ ش، طهران.

٨٠. مصنفات المير داماد، مير محمد باقر الداماد، بعناية: عبد الله نوراني، منتدى الآثار والمفاخر الإيرانية، طهران، ١٤٢٣هـ ق، ط١.

٨١. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٨٢. معجم المصطلحات العلمية العربية، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ ق.

٨٣. معرفت شناسي در قرآن، تفسير موضوعي قرآن كريم آية الله جوادي آملي، مركز

نشر إسراء، ط٤، ١٣٨٦هـ ش.

٨٤. معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، المطبعة الغربية بمصر، ط٢، لم تذكر سنة الطبع.

٨٥. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ ق، بيروت، لبنان.

٨٦. مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوى، موسسه تحقيقات فرهنگى، ط١.

٨٧. منطق أرسطو، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

٨٨. المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، د.محمود محمد علي محمد، العربية للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م.

٨٩. منطق المشرقين، ابن سينا، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، ١٩١٠م.

٩٠. منطق الملخص، فخر الدين الرازي، مقدمة وتصحيح وتعليق: دكتر قراملكى واصغرى نژاد، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، ١٣٨١هـ ق.

٩١. المنطق، محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت لبنان، ١٩٨٠م.

٩٢. المنطقيات، أبو نصر الفارابي، تحقيق ومقدمة: محمد تقي دانش پژوه، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ط١، ١٤٠٨هـ ق.

٩٣. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تأليف: محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني. مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، ١٤١٦هـ ق.

٩٤. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس ابن سينا، مقدمة وتصحيح: محمد تقى دانش پژوه، انتشارات جامعة طهران، ط٢، ١٣٧٩هـ ش، طهران.

٩٥. نهاية الحكمة، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٤هـ ق – ١٣٢هـ ش.

٩٦. نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، بإشراف: الشيخ ميرزا عبد الله نوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤هـ ق ـ ١٣٦٢هـ ش.

٩٧. نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بمدينة قم المشرّفة، لم تذكر سنة الطبع.

٩٨. نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، مركز انتشارات مؤسسة آموزشى وپژوهشي امام خميني (مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية)، ط٢، ١٣٨٣ هـ ش.

٩٩. نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني، تحقيق: الشيخ أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ق ـ ١٩٩٨م.

فهرس الكتاب

شكر وتقدير.. ٥

مقدمة المقرر ٧

إسهامات العلامة الطباطبائي الفلسفية عرض وتحليل ١٥

١- إسهاماته في نظرية المعرفة ١٥

٢ـ نوعية الحمل في قاعدة بسيط الحقيقة تمام الأشياء ١٦

٣ـ برهان الصديقين بثوب جديد ١٩

٤- الحد وسلبه عنه تعالى ٢٢

٥- بيان جديد في التوحيد الربوبي ٢٣

٦- البرهان اللمي والمسائل الفلسفية ٢٥

٧- الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد قسم واحد ٢٥

٨ - الإرادة والعلم ٢٦

٩- الإرادة والقدرة الذاتية له عز اسمه...................................... ٢٧

١٠- نقده للمثل الأفلاطونية ٢٨

١١- التدقيق في مباحث الحركة الجوهرية ٢٩

* جميع موجودات عالم الطبيعة متحركة.................................... ٣٠

* الحركة الجوهرية وإثبات الحدوث الزماني ٣٠

* عرض مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود ٣١

* العلاقة الوثيقة بين حقيقة النفس وبين الحركة الجوهرية.................. ٣١

* العالم هو الذي يتحرك نحو المعلوم، لا العكس............................ ٣١

* إرجاع المحمولات بالضميمة إلى الخارج المحمول ٣١

* وقوع الحركة في الحركة ٣٢
* لا تغيّر إلا مع الحركة ٣٢
* سيلان العالم وتحرّكه نحو الثبات: ٣٣
* علاقة المتغيّر بالثابت والحادث الزماني بالمبدأ القديم وكيفية تفسير ذلك ٣٣
١٢- التشكيك في مقولة (الأين) ٣٤

المَرحَلةُ الحادِيةُ عَشَرَةُ

في العَقلِ والعاقِلِ والمَعقول

أمور تأسيسية ٣٧
الأمر الأول ٣٧
الأمر الثاني ٣٧
الأمر الثالث ٣٩

الفَصْلُ الأوَّلُ

في تَعريفِ العِلْمِ وانقِسامِهِ الأوّليّ وبَعضِ خَواصِّهِ

الشرح ٤٦
ما الشارحة وهل البسيطة لمفهوم العلم ٤٦
المبحث الأول: تعريف العلم ٤٨
موطن التعريف وحقيقته ٤٨
المقام الأول: تعريف العلم وتنوع المباني في حقيقته ٥٠
المقام الثاني: هل العلم مفهوم ماهوي أم فلسفي؟ ٥٣
أضواء على النص ٥٥
المبحث الثاني: انقسامه الأولي إلى حصولي وحضوري ٥٧
المقدمة الأولى: عقلية الانقسام واستقرائيته ٥٧
المقدمة الثانية: العلم والوجود الذهني ٥٩
١- تعريف العلم الحضوري والعلم الحصولي ٦٢
٢- أدلة العلم الحصولي والعلم الحضوري ٦٣

٣- ضابط التمييز بين العلم الحصولي والعلم الحضوري ٦٧
النظرية الأولى ٦٧
النظرية الثانية ٦٨
النظرية الثالثة.. ٦٩
النظرية الرابعة.. ٧٠
٤- خصائص العلم الحضوري والعلم الحصولي........................ ٧١
١. عدم احتياجه إلى صور إدراكية حاكية عن المعلوم، ولا لقوة من قواه الإدراكية ٧١
٢. أن يكون الوجود الخارجي والكون النفس الأمري عين الوجود الإدراكي . ٧٢
٣. عدم وجود الخطأ فيه.. ٧٢
٤. لا تجريد ولا انتزاع فيه ٧٤
٥. عدم انقسامه إلى تصور وتصديق ٧٤
٦. عدم اتصافه بالقواعد المنطقية ٧٥
٧. قابليته للشدة والضعف ٧٥
٨. مرافقة العلم الحصولي له ٧٦
نظرية المصنف في حقيقة العلم الحصولي ٧٦
أضواء على النص ٧٧
المبحث الثالث: تجرد العلم وأدلته ٨٥
الدليل الأول: الصورة العلمية فعلية لا قوة معها ٨٦
الدليل الثاني: خلو الصورة العلمية عن الخواص المادية........................ ٨٧
الدليل الثالث: دليل الحفظ والذكر ٩٢
نتائج الأدلة المتقدمة ٩٤
المبحث الرابع: حقيقة العلم الحصولي عند المصنف ٩٧
القراءة المختارة لنظرية المصنف ٩٩
الفرق بين النظر البدوي والنظر العميق.. ١٠٣
نتائج نظرية المصنف ١٠٤

١- العلم الحصولي هو من خصائص النفوس المتعلقة بالمادة ١٠٤
٢- العلم بما هو علم لا خطأ فيه، بل الخطأ في التطبيق........ ١٠٥
٣- الإدراك بما هو إدراك لا يتعلّق بالمادي بما هو مادي ١٠٦
نظرية المصنف في معرض النقد ١٠٧
المبحث الخامس: الصحيح في تعريف العلم ١١١
أضواء على النص ١١٣

الفَصْلُ الثّانِي

فِي اتِّحادِ العالِمِ بالمَعلومِ، وهوَ المعنونُ عَنهُ

بـ: اتِّحادِ العاقِلِ بالمَعقُولِ

الشرح........ ١٢٠
البحث الأول: عينية العلم والمعلوم ١٢٠
البحث الثاني: اتحاد العالم والمعلوم (اتحاد العاقل والمعقول) ١٢٢
المقام الأول: تحرير محل النزاع ١٢٢
المقام الثاني: برهان المسألة ١٢٧
أضواء على النص ١٢٨
البحث الثالث: الاعتراضات على مسألة الإتحاد وأجوبتها ١٣٣
١ـ اعتراضات العلم الحصولي وإجاباتها ١٣٣
٢ـ اعتراضات العلم الحضوري وإجاباتها ١٣٥
أضواء على النص ١٤١
إشارات وإثارات ١٥٠
١- براهين أخرى لإثبات الإتحاد ١٥٠
أ. برهان تطابق الذهن مع الخارج ١٥٠
ب. برهان التجدد الأخروي ١٥٢
٢- نتائج نظرية الإتحاد ١٥٣

الفَصْلُ الثَّالِثُ

في إنقِسامِ العِلمِ الحُصُولِيِّ إلى:
كُلّيٍّ وجُزئِيٍّ، وما يَتّصِلُ بِهِ

الشرح.. ١٦٠
البحث الأول: تعريف الكلي والجزئي........................ ١٦٠
البحث الثاني: تقسيم الجزئي إلى حسي وخيالي.................. ١٦٣
البحث الثالث: فروع هامة.. ١٦٩
الفرع الأول: ارتباط الأدوات الحسية بالواقع المادي ودوره في عملية الإدراك ١٦٩
النقطة الأولى: الإدراكات وأنواعها ١٧٠
١- الإدراك الحسي ١٧٠
٢- الإدراك الخيالي ١٧٠
٣- الإدراك الوهمي ١٧١
٤- الإدراك العقلي ١٧٢
النقطة الثانية: ما هي نظرية التقشير؟........................ ١٧٣
النقطة الثالثة: تفسير صدر المتألهين لعملية التجريد........................ ١٧٤
الفرع الثاني: توقف حصول المفهوم على ارتباط النفس بمصداقه الخارجي . ١٧٥
الحواس الباطنة ١٧٨
الفرع الثالث: انقسام العالم الإمكاني........................ ١٨٠
١- عالم المادة........................ ١٨٢
٢- عالم المثال ١٨٢
٣- عالم العقول ١٨٢
أضواء على النص ١٨٤

الفَصلُ الرَابِعُ

يَنقَسِمُ العِلمُ الحُصُوليُّ إلى: كُلّيٍّ وَجُزئِيٍّ بمَعنى آخَر

الشرح ١٩٥
١ـ تعريف الكلي والجزئي باصطلاح آخر ١٩٥
كيف نثبت المطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض؟ ٢٠٣
٢- إمكانية تعميم هذا التقسيم إلى العلم الحضوري ٢٠٣
أضواء على النص ٢٠٤

الفَصلُ الخَامِسُ

فِي أنواعِ التَعقُّلِ

الشرح ٢١٠
حقيقة العقل ووظائفه ٢١١
أقسام العقل ٢١٣
١- العقل بالقوة ٢١٣
٢- العقل التفصيلي ٢١٤
٣- العقل الإجمالي ٢١٤
شمول التقسيم للعلم الحضوري وفق نظرة المصنف ٢١٥
أضواء على النص ٢١٦

الفَصلُ السَادِسُ

فِي مَراتِبِ العَقلِ

الشرح ٢٢٢
النقطة الأولى: اختلاف هذا الفصل عن سابقه ٢٢٢
النقطة الثانية: العقل العملي والنظري ٢٢٢
١- العقل الهيولاني ٢٢٥
٢- العقل بالملكة ٢٢٦

٣- العقل بالفعل ٢٢٦
٤- العقل المستفاد ٢٢٧
أضواء على النص ٢٢٩

الفَصْلُ السَّابِعُ

فِي مُفِيضِ هذِهِ الصُّوَرِ العِلمِيَّةِ

الشرح ٢٣٥
اختلاط المناهج مشكلة جادة تعاني منها الفلسفة الإسلامية ٢٣٥
تقريب المدعى والدليل عليه ٢٣٦
أضواء على النص ٢٤١

الفَصْلُ الثَّامِنُ

يَنقَسِمُ العِلمُ الحُصُولِيُّ إلى:

تَصَوُّرٍ وتَصدِيقٍ

الشرح ٢٤٩
١ـ من هو الفيلسوف المبتكر لهذا التقسيم؟ ٢٤٩
٢ـ ما هو مقسم هذه الأقسام؟ ٢٥٠
٣- التصور والتصديق من المعقولات الثانية المنطقية ٢٥٢
المبحث الأول: تعريف التصور والتصديق ٢٥٤
توطئة ٢٥٤
المحور الأول: حقيقة التصور ٢٥٥
أنحاء التصور ٢٥٧
المحور الثاني: حقيقة التصديق ٢٥٨
حقيقة الحكم ٢٥٨
١ـ الحكم فعل نفسي ٢٥٩
٢- الحكم من مقولة الإدراك ٢٦٠
٣ـ الحكم فعل نفساني كاشف ٢٦١

٤ـ الحكم هو النسبة الحكمية ٢٦١
٥ـ الحكم إدراك النسبة الحكمية ٢٦١
التصديق والنظريات في حقيقته ٢٦٢
١ـ التصديق هو الإذعان ٢٦٢
٢ـ التصديق هو الحكم ٢٦٣
٣ـ التصديق مركّب من أجزاء ٢٦٣
٤ـ التصديق هو تصور أو إدراك معه حكم ٢٦٥
رأي المصنف في تعريف التصور والتصديق ٢٦٨
المبحث الثاني: رأي المشهور في عدد أجزاء القضية ٢٦٩
المبحث الثالث: الصحيح في عدد أجزاء القضية ٢٧٢
المبحث الرابع: حقيقة الحكم عند المصنف ٢٧٥
أنواع الأمور النفسية ٢٧٥
النوع الأول: الأمور النفسية الذهنية ٢٧٥
النوع الثاني: الأمور النفسية غير الذهنية ٢٧٦
أضواء على النص ٢٧٩
إشارات وإثارات ٢٨٦
١ - التصور والتصديق بين ملاحظات السهروردي وتوجيهات صدر المتألهين ... ٢٨٦
٢ - التصور وقيمته المعرفية ٢٩٠
٣ - القضية السالبة والنظريات في حقيقتها ٢٩١

الفَصْلُ التَّاسِعُ

يَنْقَسِمُ العِلْمُ الحُصُولِيُّ إلى:

بَدِيهِيٍّ ونَظَرِيٍّ

الشرح ٢٩٩
البحث الأول: تعريف البديهي والنظري ٣٠٠
البحث الثاني: البديهيات وأقسامها ٣٠٢

البحث الثالث: أولى الأوائل ٣٠٦
البحث الرابع: فروع مهمة ٣١٢
أضواء على النص ٣١٣
إشارات وإثارات ٣١٧
❖ اليقين بين النظرية الأرسطية ونظرية حساب الاحتمالات ٣١٧
البحث الخامس: فِرقُ السفسطائية ٣٢٥
حقيقة السفسطائي وتحليل آرائه ٣٢٥
فِرقُ السفسطائية وما يمكن إيراده عليها ٣٢٧
الفرقة الأولى ٣٢٨
الفرقة الثانية ٣٢٨
الفرقة الثالثة ٣٢٩
الفرقة الرابعة والخامسة ٣٣١
الفرقة السادسة ٣٣٣
الفرقة السابعة ٣٣٤
الفرقة الثامنة ٣٣٥
الفرقة التاسعة ٣٣٦
أضواء على النص ٣٣٧
إشارات وإثارات ٣٤٠
دائرة ومركز الخطأ الإدراكي عند المصنف ٣٤٠

الفَصْلُ العاشِرُ

يَنْقَسِمُ العِلْمُ الحُصُولِيُّ إلى:

حَقِيقِيٍ واعتِبارِيٍ

الشرح ٣٥٠
المبحث الأول: المفاهيم الحقيقية (المعقولات الأولية) ٣٥٢
خصائص المفاهيم الحقيقية ٣٥٤

المبحث الثاني: المفاهيم الاعتبارية (المعقولات الثانوية) ٣٥٧
١ـ المعقولات الثانية الفلسفية ٣٥٧
الأول: ما حيثية مصداقها حيثية أنّها في الخارج ٣٥٨
الثاني: ما حيثية مصداقها عدم التحقق في الخارج ٣٥٩
خصائص المفاهيم الفلسفية ٣٥٩
٢- المعقولات الثانية المنطقية ٣٦١
الفوارق الأساسية بين المعقولات الأولية والثانوية ٣٦١
أضواء على النص ٣٦٣
المبحث الثالث: كيفية حصول الذهن على المفاهيم الاعتبارية ٣٦٨
١ـ كيفية حصول الذهن على المعقول الثاني المنطقي ٣٦٨
٢ـ كيفية حصول الذهن على المعقول الثاني الفلسفي ٣٦٩
أضواء على النص ٣٧٦
المبحث الرابع: نتائج هامّة ٣٨٣
النتيجة الأولى ٣٨٣
النتيجة الثانية ٣٨٤
النتيجة الثالثة ٣٨٥
أضواء على النص ٣٨٥
إشارات وإثارات ٣٨٧
◆ المجال الدلالي لاصطلاحات: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق ٣٨٧
المبحث الخامس: اصطلاحات أخرى للاعتباري ٣٩١
اعتبارات الجماعة الإنسانية ٣٩٢
أضواء على النص ٣٩٩

الفَصْلُ الحادِي عَشَر

في العِلْمِ الحُضُورِيّ، وأنّهُ لا يَخْتَصُّ بعِلْمِ الشّيء بِنَفْسِهِ

الشرح ٤٠٤

أضواء على النصّ ٤٠٦
إشارات وإثارات ٤٠٩
١ـ العلوم الحضورية وإمكانية إقامة البرهان عليها؟ ٤٠٩
٢ـ الإحساس الوجداني بالاستقلال واصطدامه بالبرهان ٤١١

الفَصلُ الثّاني عشَر

كلُّ مُجرَّدٍ فَإنَّهُ عَقْلٌ وعاقِلٌ ومَعقُولٌ

الشرح ٤١٦
استشكال ودفعه ٤١٨
أضواء على النص ٤٢٠

الفَصلُ الثّالث عشَر

فِي أنّ العِلْمَ بِذِي السَّبَبِ لا يَحصلُ إلاّ مِنْ طَرِيقِ العِلْمِ بِسَبَبِهِ، وَما يَتّصِلُ بذلِكَ السَّبَبُ

الشرح ٤٢٧
١ - ما هو المقصود من العلم في القاعدة؟ ٤٢٧
٢ـ هل تجري القاعدة في العلم الحضوري؟ ٤٢٨
٣ـ هل تختص القاعدة بالنظريات أم بالأعم منها والبديهيات؟ ٤٢٩
دليل القاعدة ٤٣٠
النقطة الأولى ٤٣٠
النقطة الثانية ٤٣٠
أقسام البرهان والمفيد لليقين منها ٤٣٥
انقسام البرهان إلى لّمي وإنّي ٤٣٧
القسم الأول: البرهان اللّمي ٤٣٨
القسم الثاني: البرهان الإنّي ٤٣٩
موقف المصنف من هذه الأقسام وإمكانية الإفادة منها ٤٤٢
نظرية المصنف في ميزان النقد ٤٤٣

أضواء على النص ٤٤٦

إشارات وإثارات ٤٥٠

هل الأدلة القرآنية لميّة أم آنية؟ ٤٥٠

الفَصْلُ الرَّابع عَشَر

فِي أنَّ العُلُومَ لَيسَتْ بِذاتِيّةٍ لِلنَّفْسِ

الشرح ٤٥٦

تحرير محل النزاع ٤٥٦

القول بذاتية العلوم للنفس وما يرد عليه ٤٥٧

أضواء على النص ٤٦١

الفَصْلُ الخامس عَشَر

فِي إنقسامات أُخَر للعِلْمِ

الشرح ٤٦٩

المطلب الأول: عودة تقسيم العلم إلى تقسيم المعلوم ٤٦٩

المطلب الثاني: تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي وما ليس بفعلي ولا انفعالي ٤٧١

المطلب الثالث: العلم حقيقة مشككة ٤٧٢

أضواء على النص ٤٧٤

فهرس المصادر ٤٧٩

فهرس الكتاب ٤٨٩

صدر لسماحة آية الله العلامة السيد كمال الحيدري

١. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (جزءان)
٢. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (جزءان)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين (جزءان).
٤. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار
٥. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان).
١٠. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (جزءان).
١١. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
١٢. من الخلق إلى الحق .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبد الله الأسعد.
١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.
ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامة في فكر الشهيد الصدر.
١٥. عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.
١٦. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.
١٧. التفقه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن
١٨. التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية
١٩. مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
٢٠. التوبة.. دراسة في شروطها وآثارها.
٢١. مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي.
٢٢. مقدمة في علم الأخلاق.
وقد جمعت الكتب (١٩ ـ ٢٢) في كتاب مستقل بعنوان:
٢٣. (في ظلال العقيدة والأخلاق)
٢٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.
٢٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).

٢٦. القطع؛ دراسة في حجيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجياشي.

٢٧. الظن؛ دراسة في حجيته وأقسامه. بقلم: محمود الجياشي.

٢٨. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الفقه الاسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق

٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر). في أربعة أجزاء. بقلم: علاء السالم.

٣١. مدخل إلى الإمامة.

٣٢. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية. بقلم: الدكتور علي العلي.

٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيات بالمعنى الأعم). الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.

٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.

٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.

بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٨. المثل الإلهية. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

٣٩. شرح نهاية الحكمة. الإلهيات بالمعنى الأخص. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (جزءان).

٤٠. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).

٤١. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هدو.

٤٢. المعاد؛ رؤية قرآنية. بقلم الشيخ خليل رزق. (جزءان).

٤٣. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري. بقلم الدكتور طلال الحسن.

٤٤. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن.

٤٥. بحوث عقائدية (١-٣).

٤٦. بحوث عقائدية (٤-٦).

٤٧. الولاية التكوينية، حقيقتها ومظاهرها، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.

وتم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلدا، في «دار فراقد للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: مجموعة العلامة الحيدري.